

Digitized by the Internet Archive
in 2016

<https://archive.org/details/cienciayfe725cole>

LAP

ACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA - SAN MIGUEL, F.C.N.G.S.M.

CIENCIA Y FE

LIBRARY OF PRINCETON
DEC 29 1987
THEOLOGICAL SEMINARY



S U M A R I O

ARTÍCULOS: Para una demarcación doctrinal de la filosofía escolástica (*Ismael Quiles, S. I.*); La doctrina social del Principio y Fundamento (*Hugo M. de Achával, S. I.*); «La Hora Veinticinco» y la técnica como infra-religión (*Juan Pichon-Rivière*). — TEXTOS: La esencia del ente finito (*Francisco Suárez, S. I. - E. T. Bartra, S. I.*). — ACTUALIDADES: El Instituto Superior de Filosofía inaugura su 8.º ciclo lectivo. — RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS.

CIENCIA Y FE

Con licencia eclesiástica

Registro de la Propiedad Intelectual 318.411

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

C I E N C I A Y F E

Publicación trimestral de las FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA
del Colegio Máximo de San José (San Miguel, F. C. N. G. S. M., R. Argentina)

N.º 25

Enero-Marzo

Año VII

I N D I C E

ARTICULOS:

- Para una demarcación doctrinal e histórica de la filosofía escolástica.* -
Por Ismael Quiles, S. I. 7
- La doctrina social del Principio y Fundamento* - Por Hugo M. de
Achával, S. I. 37
- «La Hora Veinticinco» y la técnica como infra-religión.* - Por el Dr.
Juan Pichon-Rivière 61

TEXTOS:

- La esencia del ente finito.* - Por Francisco Suárez, S. I. (traducción de
Enrique T. Bartra, S. I.) 67

ACTUALIDADES:

- El Instituto Superior de Filosofía inaugura su 8.º ciclo lectivo* 73

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS:

- Robles, Oswaldo:* Filósofos mexicanos del siglo XVI (I. Quiles); *Ferm, Vergilius:* A history of philosophical systems (I. Quiles); *Jombart, Emile:* Manuel de Droit Canon conforme au Code de 1917 et aux plus récentes décisions du Saint Siègue (A. K.); *Fr. Cándido de Viñayo, O. F. M. C.:* El Libro de las Parábolas (P. Paravano); *Rahner, Hugo:* Teología de la predicación (H. M. de Achával); *Llorca, Bernardino:* Historia de la Iglesia Católica (Edad Antigua: La Iglesia en el mundo greco-romano) (Avelino Ign. Gómez Ferreyra); *Olmedo, Daniel:* Manual de Historia de la Iglesia (Avelino Ign. Gómez Ferreyra).

PARA UNA DEMARCACION DOCTRINAL E HISTORICA DE LA FILOSOFIA ESCOLASTICA

Por ISMAEL QUILES, S. I. — Georgetown University (Washington)

I. DIFICULTADES FUNDAMENTALES DEL PROBLEMA

Es curioso que, aun cuando desde hace muchos siglos se habla de la «filosofía escolástica», todavía los autores no están de acuerdo sobre una definición que nos dé los caracteres esenciales de la misma. Más aún, ni siquiera coinciden en una descripción de sus rasgos característicos diferenciales de todo otro tipo de filosofía. La dificultad proviene de muy diversas fuentes, e implica serios problemas internos a la filosofía escolástica misma. He aquí algunos de estos problemas que tornan particularmente espinosa la caracterización de la filosofía escolástica.

A) *La filosofía escolástica no es una síntesis doctrinal.*

Para algunos no es posible describir la «filosofía escolástica», simplemente porque niegan su existencia. Según ellos la escolástica no es una filosofía, es decir, no es una *síntesis de doctrinas filosóficas* comúnmente admitidas por un grupo de filósofos inspirados en ellas. Los filósofos medievales, por ejemplo, que son los representantes más genuinos de lo que se suele entender por «filosofía escolástica», estuvieron muy lejos de coincidir en un núcleo de cuestiones capaces de formar una escue-

la propiamente dicha, que pueda designarse como una «filosofía común» admitida por todos.

La idea de que hay una concordancia filosófica substancial entre los filósofos escolásticos de la Edad Media, resulta inadmisibile para estos autores¹. Entre los que simpatizan con esta idea figuran historiadores de la filosofía medieval tan significativos como Gilson: «Esta obligada renuncia a encuadrar los sistemas medievales en una clasificación responde a la impresión hoy dominante que se desprende de las investigaciones efectuadas en el curso de estos últimos años. Cada día se hace más patente que la filosofía medieval sólo produce impresión de una masa uniforme, apenas diferenciada, a quien la considera de

¹ La dificultad no es moderna, pues ya los primeros impugnadores de la Escolástica le achacaban su múltiple división en «sectas» inconciliables entre sí (tomistas, escotistas, occamistas; y anteriormente realistas y nominalistas); a ello se agregaban las múltiples e inacabables discusiones de los escolásticos. De aquí que calificasen a la Escolástica de «*philosophia sectaria et rixosa*». Esta crítica está hecha con espíritu negativo y parcial por los primeros enemigos de la escolástica, como Luis Vives, Erasmo, y los primeros historiadores protestantes: Adam Tribbechovius, Jacob Brucker y un sinnúmero de autores menos importantes inspirados en ellos. Tribbechovius en su obra, la primera que se escribió como estudio sistemático-histórico sobre la escolástica, y que reúne mucha erudición, pero con el afán apasionado y parcial de denigrar a la escolástica, llega a llamar a los escolásticos «escépticos» (p. 130 y 131) y dice que caen en el ateísmo y la desesperación con sus dudas: «*in atheismum et desperationem suis dubitationibus incidunt*» (Cfr. p. 70, 132 y 133). Esta filosofía estaba, pues, lejos de ser una filosofía, ya que no era sino una enredada madeja de discusiones sin fin. Los únicos lazos de unión de los escolásticos eran, según este autor, su servil sumisión a la autoridad pontificia y su método dialéctico: «*non ausi contradicere Pontificibus metu Legis et anathematis Papalis*» (p. 96); «*iuramentis ad defendendam auctoritatem Pontificiam obstricti*» (p. 97). Estos puntos de vista, evidentemente exagerados y antihistóricos, determinaron la «leyenda negra» formada contra la escolástica y que ha corrido hasta fines del siglo pasado. Fleeming-Calderwood la seguía definiendo todavía como «un período, más que un sistema, dominado por la Lógica de Aristóteles» (*Vocabulary of philosophy and students' book of reference*, London, Griffin, 1894).

Los historiadores modernos que niegan cohesión a las doctrinas de los escolásticos vistos en conjunto, lo hacen más bien para hacer resaltar la personalidad de cada uno de los filósofos medievales, como fruto de un estudio más particularizado de cada uno de ellos. Tal es el caso de Gilson.

lejos y desde un solo punto de vista; por el contrario se presenta sumamente variada y rica en diferencias a quien la considera de cerca y situado en el punto de vista propio de cada pensador»².

B) *La filosofía escolástica es un compartimento de la teología.*

Otra fuente de dificultades contra una posible caracterización de la Escolástica surge de la afirmación de que la escolástica no es propiamente una *filosofía*, sino simplemente un compartimento de la *teología medieval*. Los escolásticos medievales son teólogos. Piensan y escriben con preocupaciones teológicas. Los problemas filosóficos que tratan quedan despojados de su carácter de tales porque no solamente están sometidos a la fe o al dogma negativamente, sino también positivamente. No existe por lo tanto una elaboración racional de los problemas filosóficos dentro de la escolástica, sino una «teología», propiamente hablando. En este sentido se ha hablado de un vacío filosófico en la historia de la filosofía, abierto al extinguirse con Plotino y sus discípulos inmediatos la corriente del pensamiento filosófico griego, y cerrado al restaurarse en el Renacimiento la actitud racional o filosófica propiamente dicha. Así, pues, desde este punto de vista no solamente se niega que la escolástica sea «una filosofía», sino simplemente que sea «filosofía».

Como se ve, en esta actitud está implicado el problema de las relaciones entre la filosofía escolástica y la teología, entre la razón y la fe³.

² *La Filosofía en la Edad Media*, trad. esp. de Teodoro Isarría, Pegaso, Madrid, 1946, p. 6.

³ También en este problema se halla una profunda división entre los historiadores. Generalmente los no católicos se inclinan a describir la escolástica por su carácter de sumisión a la teología, aminorando o suprimiendo por completo su calidad *filosófica*. Entre ellos hay que citar los historiadores protestantes arriba mencionados. Esta idea está hoy muy viva en historiadores y filósofos no católicos. John Dewey sigue todavía definiendo la escolástica simplemente por su sujeción a la teología, en el *Dictionary of Philosophy* de Baldwin, artículo «Scholastic». Así también Dresser en su *History of Philosophy*, New York, 1866. Lo mismo hace R. Eisler en su *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, artículo «Scholastik».

Otros no católicos han separado la filosofía escolástica o medieval de la religión, pero ha sido con el interés de suprimir toda influencia histórica de la religión en la filosofía: así É. Béhier, en su *Histoire Générale de la Philo-*

C) *La filosofía escolástica se identifica con la filosofía medieval.*

Otra fuente no pequeña de dificultades para poder caracterizar la escolástica, proviene de problemas históricos. Según muchos autores, a la filosofía escolástica en cuanto tal no se la puede distinguir de la filosofía medieval. Existe una identidad fundamental entre ambas. Todas las filosofías «medievales», según éstos, pueden llamarse «escolásticas». Inmediatamente aparece que es en tal caso imposible dar una definición o una descripción doctrinal de la escolástica como contenido común a todas las filosofías medievales. La identificación de filosofía escolástica y filosofía medieval es sumamente frecuente entre los historiadores no escolásticos⁴. Los que simpatizan con la escolástica han sido generalmente más inclinados a defender dentro de la época histórica medieval una distinción entre filosofía escolástica y filosofías anti-escolásticas. Podrían citarse numerosos tratados de filosofía que o bien identifican la escolástica con toda la filosofía medieval, o bien distinguen en el seno de esta filosofía la escolástica y la antiescolástica. Un caso muy curioso de evolución a este respecto nos lo ofrece el historiador Mauricio De Wulf. En sus primeras ediciones distingue entre las filosofías escolásticas propiamente dichas y las corrientes anti-

sophie, sostiene que el cristianismo no ha influido en la filosofía en cuanto tal, y que, por lo tanto, ésta ha seguido su curso normal con prescindencia de aquél (Vol. I, c. VIII, § I, especialmente págs. 493-494).

Desde otro punto de vista, es decir, para salvar la autoridad de la filosofía escolástica, y defender que es una auténtica filosofía, han sostenido tesis parecidas historiadores católicos, como Mandonnet y De Wulf. En cambio Gilson, Blondel y otros creen históricamente y aun doctrinalmente cierta la influencia interna del cristianismo en la filosofía sin que ésta pierda su carácter de tal. Esta polémica se concentró hace unos 20 años en torno a la denominación «filosofía cristiana».

⁴ Así Hauréau, J. B.: *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, Paguerre, 1872-1880, 3 vols. La obra de Hauréau es todavía muy estimada por su contribución a una revaloración histórica de la escolástica. Esta obra es una ampliación de otro trabajo anterior: *De la philosophie scolastique*, Paris, Paguerre, 1850, 2 vols. Picavet, F.: *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, 2.^a ed., Paris, 1907. Véanse también sus aclaraciones en el *Appendice del Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, de A. Lalande, 5.^a ed., 1947, donde Picavet dice que rehuye sistemáticamente el uso de la palabra «escolástica» a causa del equívoco que presenta.

escolásticas, a través de toda la Edad Media. Pero en su última edición⁵ confiesa claramente que ha cambiado de parecer y que va a identificar en adelante filosofía escolástica y filosofía medieval, sometiéndose así al uso más corriente. Esta nueva actitud trajo curiosas modificaciones en el texto, donde cuidadosamente se ha evitado la palabra *anti-escolástica*, que para De Wulf deja de existir desde esta última edición.

Este primer sondeo en las dificultades que implica una descripción esencial de la filosofía escolástica nos puede dar razón de la diversidad de definiciones que se han intentado dar de ella. Y, naturalmente, de la insuficiencia o inexactitud de que frecuentemente adolecen tales definiciones. De Wulf reúne algunos tipos de definiciones insuficientes porque dan sólo un carácter extrínseco de la escolástica, o algunas relaciones accidentales de la misma:

«Se caracteriza la filosofía medieval, según sus relaciones:

- 1.º con las Escuelas donde se la enseñó: definición etimológica.
- 2.º con sus métodos de exposición y su aparato exterior: definición pedagógica y didáctica.
- 3.º con la Edad Media, o el tiempo en que ella apareció: definición cronológica.
- 4.º con la religión y la teología: definición religiosa.
- 5.º con otros factores de la civilización medieval.
- 6.º con las filosofías antiguas y patrísticas»⁶.

Es fácil ver que estas definiciones o son parciales, o implican inexactitudes, o sólo consideran relaciones extrínsecas de la filosofía escolástica.

Todavía en su edición de 1925 escribe De Wulf: «En la época de su madurez la escolástica es una síntesis que abarca todas las cuestiones que se plantea la filosofía, y en la cual todas

⁵ *Histoire de la Phil. Méd.*, 6.ª ed., 1934, Introduction. Ver más adelante expuesta la concepción de De Wulf en este punto, y los motivos de su cambio de orientación.

⁶ Traducimos del texto de la 5.ª ed., 1925. En la 6.ª edición este apartado lo ha suprimido De Wulf, consecuentemente con su cambio de opinión, al que acabamos de hacer referencia en el texto.

las respuestas están armonizadas, se contienen mutuamente y se jerarquizan.

Una definición intrínseca y doctrinal debe inspirarse en estas respuestas. Ella será compleja como la cosa misma que ha de definirse. Las preguntas y las respuestas se han ido elaborando a través de la historia de la Escolástica; por eso ha parecido preferible reservar este estudio para el momento en que hayamos adquirido conocimiento de la doctrina escolástica, tal como la concibe el genio medieval en el período de su apogeo.

Lo mismo sucede con las filosofías antiescolásticas y otras filosofías secundarias que cruzan a través de la Edad Media. Cada una de ellas tiene sus caracteres doctrinales específicos y por lo mismo tiene su propia individualidad»⁷.

Vamos a intentar en este estudio contribuir a esclarecer el problema de las características esenciales de la escolástica. Para ello tomaremos como punto de referencia las tres dificultades básicas que suelen presentarse, y que hemos resumido al principio de este artículo. Pero antes de exponer nuestros resultados vamos a considerar las conclusiones de dos modernos historiadores de la filosofía escolástica: De Wulf y Gilson.

II. SOLUCIONES DE M. DE WULF

A) *La filosofía escolástica como síntesis doctrinal.*

Como acabamos de ver, De Wulf ha sostenido en sus primeras ediciones la existencia de un cuerpo doctrinal *común* a todos los escolásticos o a la mayoría de ellos, que contiene las respuestas *comunes* dadas a los problemas filosóficos. Esta síntesis se halla en el tomo I (nn. 154-211) y abarca un recorrido de los problemas filosóficos desde el de la clasificación de las ciencias hasta el de la civilización, pasando por los de la metafísica, la teodicea, la física, la psicología, la filosofía moral, la filosofía social, la lógica, la estética... Pero el resumen en que afloran, según De Wulf, los caracteres doctrinales de la escolástica se halla en el tomo I, nn. 196-199. Trata De Wulf de sacar a

⁷ *Histoire de la Phil. Méd.*, 5.^a ed., Introd., n. 5, Vol. I, págs. 10-11.

flote los caracteres reales e intrínsecos de la escolástica. Para ello considera primero las soluciones, y luego la conexión de las soluciones entre sí. En el primer aspecto señala las siguientes características de la escolástica: 1.º es una metafísica *pluralista*, por oposición al monismo panteísta; 2.º es *substancialista*, por oposición a un *relativismo* exagerado; 3.º es *dinamista* en lo que se refiere al ser contingente, dinamismo que se explica por las teorías de la potencia y el acto, la materia y la forma, la esencia y la existencia; 4.º es *evolucionista* y *finalista* en cuanto al mundo material; 5.º la teodicea escolástica es *creacionista*; 6.º la psicología aplica el *finalismo metafísico* deduciendo de él las tesis del optimismo y del dogmatismo criteriológico: la inteligencia está hecha para la verdad y conoce las cosas tales como existen, aunque de manera imperfecta; 7.º la *ideología* escolástica es objetivista y experimental en cuanto excluye el innatismo y el apriorismo; 8.º pero sobre todo es *intelectualista* porque proclama la irreductibilidad de la sensación y del pensamiento; *espiritualista*, porque funda sobre la abstracción el carácter suprasensible de las representaciones intelectuales; 9.º por otra parte, su *realismo moderado* concilia la individualidad de las cosas con la universalidad de nuestros conceptos; 10.º su lógica es *intelectualista* y da preferencia al método *analítico-sintético*; en moral defiende la libertad y el *optimismo eudemonista*: el fin del hombre se realiza por el ejercicio de la mejor de sus mejores facultades. «Aunque algunas de estas características y doctrinas puedan pertenecer en común a la escolástica y a otras soluciones históricas, la totalidad de ellas sólo pertenece a la escolástica»⁸.

En cuanto a la relación que guardan entre sí estas soluciones, De Wulf señala dos aspectos fundamentales: La *interdependencia de las doctrinas*, por la cual la escolástica forma un sistema donde todo está íntimamente relacionado; y *el sentido de la moderación*, que ha evitado opiniones exageradas por cualquiera de los extremos.

Concluye así De Wulf: «La escolástica del siglo XIII que completa los datos de la baja Edad Media, e inspira la filosofía de los siglos siguientes, y que representa el apogeo del pensamiento medieval, responde mejor que ninguna otra al cuadro de

⁸ O. c., Introd., n. 17; vol. I, pág. 30.

ideas que acabamos de trazar y a los caracteres doctrinales que hemos señalado. Ella merece ser llamada simplemente la escolástica»¹⁰.

Con estas consideraciones, De Wulf confirma la opinión sostenida en sus primeras ediciones hasta 1925, contra los que más bien se inclinan a pensar que en la Edad Media no existió una síntesis común a los escolásticos, sino solamente sistemas diferentes entre sí, que están lejos de constituir una explicación filosófica unánimemente admitida por las diversas escuelas. En los nn. 8 al 10 De Wulf responde ampliamente a este punto de vista, afirmando no solamente la distinción de la filosofía escolástica medieval frente a las filosofías anti-escolásticas medievales, sino también que existió un cuerpo de doctrinas dominante en el Occidente, al cual contribuyeron los grandes escolásticos: San Anselmo, Alejandro de Halés, Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura, Escoto, Occam; y que este cuerpo de doctrina forma «una síntesis común», aunque la unidad del sistema escolástico no impide la originalidad del pensamiento en sus diversos representantes.

B) *La filosofía escolástica y la filosofía medieval.*

Estas teorías de De Wulf han quedado en gran parte limitadas, si no corregidas, por él mismo en su última edición al volver a admitir la tesis que hasta ahora negaba, de la identificación de filosofía escolástica y medieval. Es interesante conocer los nuevos puntos de vista de De Wulf.

En el *Prólogo* a la sexta edición¹⁰ claramente nos dice De Wulf que ha introducido una importante innovación, aun cuando la refiera a una «cuestión de terminología»: «Plegándome al uso, he identificado filosofía escolástica y filosofía medieval. Si la expresión «escolástica» readquiere de este modo sentido cronológico, y designa a toda la filosofía de la Edad Media, la antinomia «escolástica» y «antiescolástica» pierde la significación doctrinal que con anterioridad le habíamos dado. La modificación es más verbal que real, lo cual no debe extrañarnos si pensamos que las tres cuartas partes de las discusiones entabladas

⁹ O. c., I, pág. 295.

¹⁰ O. c., I, pág. 297.

en torno a la expresión «escolástica» reposan en disputas de palabras» (L. 9).

Es cierto, como dice De Wulf, que una buena parte de las discusiones reposan en disputas de palabras en torno a este problema, pero también es cierto que la identificación o la distinción entre filosofía escolástica y filosofía medieval implica perspectivas históricas diferentes, y clasificaciones y aun interpretaciones diferentes de los sistemas medievales. En realidad, el mismo De Wulf nos da la prueba, pues al suprimir la palabra «antiescolástica» en su última edición, ha tenido que rehacer la perspectiva de ciertas doctrinas y a la vez ha suavizado sensiblemente la trabazón sintética doctrinal cuya existencia en la escolástica medieval suponía y defendía decididamente en las anteriores ediciones. Ya no nos da una concepción de la filosofía medieval en la que aparece una determinada corriente caracterizada como «la filosofía escolástica», respecto de la cual las demás son antiescolásticas. Y aun cuando algunas filosofías, como la de los árabes, mantengan su carácter propio, otras han quedado con una interpretación más benigna, como por ejemplo las filosofías de tendencias materialistas y panteístas de Amaury de Bene y de David de Dinant. Ahora estos autores, en cuanto se los podría llamar antiescolásticos por ser monistas, no sólo aparecen más mitigados en sus teorías, ya que dice de ellos De Wulf que «el monismo no aparece en estado especulativo puro», sino que ni siquiera alcanza el plano filosófico: «el monismo del siglo XII no constituye una filosofía serena, sino un pretexto para disturbios religiosos» (I, 237). Evidentemente que el enfoque de estos sistemas es diferente del adoptado en las ediciones anteriores, en que se distinguía entre filosofía escolástica y filosofía medieval.

C) *Filosofía escolástica y filosofía cristiana.*

He aquí otra de las graves dificultades con que se tropieza para caracterizar la filosofía escolástica. Fuente perenne de disensiones entre los filósofos e historiadores, De Wulf mantiene una opinión decidida de parte de aquellos que trazan una línea divisoria absoluta entre la religión, y en particular el cristianismo, su teología y sus dogmas por un lado, y la filosofía por otro. Admite la tesis teórica de que una «filosofía cristiana» es algo

contradictorio, en cuanto que dejaría de ser filosofía. Y aplica este criterio a la interpretación histórica. La escolástica, aunque íntimamente unida con el cristianismo y con la teología, sin embargo en cuanto filosofía está perfectamente delimitada respecto de ambos, de manera que no podemos señalar como un elemento esencial de la escolástica ni su dependencia de la teología, ni mucho menos el haber sido influenciada por los dogmas de manera que, en cuanto filosofía, se halle inspirada, dirigida y vivificada interior y esencialmente por la religión cristiana. «Conformarse con estos caracteres, es permanecer fuera de las *doctrinas* filosóficas o de la cosa por definir» (I, 20). «La escolasticidad de la filosofía medieval consistiría enteramente en su papel ancillar (*philosophia ancilla theologiae*), frente al dogma cristiano y a la teología que lo escruta... Si la escolástica sólo fuera esto, no sería una *filosofía*, sino un departamento de la teología. La filosofía cristiana, entendida en este sentido, es una contradicción en los términos, pues solamente hay *filosofía* si hay búsqueda de soluciones racionales con métodos racionales. La explicación y la justificación de los *dogmas religiosos* no es de la esfera de la filosofía. Así como el empleo de las matemáticas en astronomía pertenece a la astronomía, así también el empleo de la filosofía en la teología concierne a la teología» (I, 21).

Otro argumento de De Wulf para rechazar la filosofía cristiana consiste en que «si la escolástica sólo fuera la filosofía en armonía con el dogma» llegaríamos a la extraña consecuencia de que una misma escolástica —por ejemplo, la católica— presenta tipos múltiples y contradictorios. Los panteístas, merced al principio de la interpretación alegórica y simbólica de las Escrituras, los averroístas del siglo XIV por medio de la doctrina de las dos verdades, aseguran o creen asegurar su ortodoxia tanto como los pluralistas que la combaten. En el umbral del Renacimiento, Nicolás de Cusa encuentra ingeniosos lazos entre su doctrina de la *coincidentia oppositorum* y el catolicismo... Descartes y Malebranche son católicos de modo diverso que Tomás de Aquino, ¿deberemos llamarlos escolásticos?» (I, 22).

A pesar de ello, el mismo De Wulf en la pág. 242 afirma, al estudiar las relaciones entre la filosofía y la teología en la Edad Media: «Distinta de la teología en cuanto es una explicación coordinada y racional de lo real, la filosofía no por ello

deja de estar bajo la luz de la teología durante todo el primer período de la Edad Media». Así el origen de ciertos problemas filosóficos, más de una de las teorías propias de la escolástica, están determinados por las enseñanzas cristianas: la existencia de un Dios Creador providente, la espiritualidad e inmortalidad del alma, la libertad, se cuentan entre los más importantes, según el mismo De Wulf. A ello hay que agregar la famosa norma negativa. De donde concluye: En resumen, cuando se dice que la filosofía escolástica de este período es una filosofía religiosa, el calificativo es exacto si se entiende decir, por una parte, que el elemento de la revelación orientó la elección de ciertos problemas privilegiados y, por otra parte, que el dogma sirvió de principio regulador y supervisión indirecta de la indagación filosófica. Pero debe entenderse, hablando formalmente y en rigor, que a una filosofía, en tanto que se distinga de la teología, no se adapta el epíteto de «cristiana», y que por lo mismo es impropia la expresión «filosofía cristiana». En el tomo II repite las mismas ideas: «Si la fe católica sigue siendo, como antes se indicó, un factor que contribuye a suscitar nuevas soluciones para los problemas filosóficos, tales soluciones, una vez constituidas, adquieren un sentido en sí mismas» (II, 314).

D) *Balance de las soluciones de M. De Wulf.*

Resumiendo ahora las más importantes opiniones de De Wulf en el problema de la caracterización doctrinal de la filosofía escolástica, podríamos señalar los siguientes puntos:

1.º Sobre la base (que defiende a todo trance en sus primeras ediciones hasta la 5.ª, de 1925) de que la filosofía escolástica posee una *síntesis doctrinal*, común a todos o a la mayoría de los escolásticos, sostiene la tesis de la distinción entre filosofía medieval y filosofía escolástica.

2.º Esta última tesis ha sido modificada en su última edición (1934), donde «plegándose al uso, ha identificado filosofía escolástica y filosofía medieval» (I, 9).

Consiguientemente, se nota un aflojar en la tesis de la «síntesis común» de la escolástica. En este aspecto las consideraciones de las primeras ediciones se acortan, y ya no se habla de «síntesis escolástica» sino de «patrimonio común» (II, 311). Y

aunque insiste en que este «patrimonio común» es una «realidad histórica» (II, 311), aparece ya más restringida la expresión, y claramente confiesa que «las uniformidades doctrinales cuyo inventario he tratado de hacer no forman, por sí mismas, una síntesis, que es siempre una obra personal» (II, 324).

Es de notar que en metafísica el patrimonio común se reduce ahora a estas características: el individualismo, el pluralismo, y los «binaria famosissima» (esencia y existencia; sustancia y accidente; materia y forma; potencia y acto) (II, 315).

3.º En el problema de la escolástica y el cristianismo, De Wulf sigue defendiendo la tesis de que no existió ni puede existir una «filosofía cristiana». Por consiguiente no es posible definir la escolástica por su relación a la teología o al cristianismo, como un elemento esencial de aquélla. Sin duda, que de esta manera De Wulf desea acentuar la distinción de la filosofía escolástica y de la teología, para levantar una de las principales acusaciones que se han lanzado siempre contra la escolástica: esto es, que no es una verdadera filosofía, sino una teología.

4.º Acerca de las delimitaciones históricas de la escolástica, De Wulf amplía lo más posible el ciclo de la Edad Media en lo que respecta a la filosofía escolástica. Su *Historia de la Filosofía Medieval* abarca prácticamente desde el siglo IV, con San Agustín, hasta el siglo XVII.

III. SOLUCIONES DE E. GILSON

Escuchemos ahora a otro de los más autorizados historiadores modernos de la filosofía escolástica: Étienne Gilson. La idea central de este paciente y profundo historiador creemos que ha quedado definida con toda claridad en lo que se refiere al problema de una caracterización esencial de la escolástica, en su obra «*L'Esprit de la Philosophie Médiévale*» (citamos la segunda edición, de 1944. Acaba de aparecer otra edición en 1949, pero sin cambios de importancia).

A) *La filosofía escolástica como síntesis doctrinal.*

Ya hemos citado al comienzo de este artículo a Gilson como inclinado a acentuar más bien las características individuales de

los filósofos escolásticos que su fusión en un sistema uniformemente admitido.

B) *La filosofía escolástica y la filosofía cristiana.*

Para Gilson la filosofía escolástica es una filosofía esencialmente cristiana. Sus prolijos estudios, concretados en la obra que acabamos de citar, y puede decirse que reflejados en casi todas las demás obras suyas, están inspirados en esta tesis y vienen a confirmarla continuamente. Por otra parte, no podemos dudar de que no es precisamente a un elemento *extrínseco* al que se refiere, sino a la *esencia misma* de la filosofía escolástica: «Precisamente buscando definir en su esencia propia la filosofía escolástica, he sido conducido a presentarla como la «filosofía cristiana» por excelencia». . . «El espíritu de la filosofía medieval, tal como se lo entiende aquí, es pues el espíritu cristiano penetrando la tradición griega, trabajándola por dentro, y haciéndole producir una visión del mundo, una Weltanschauung específicamente cristiana»¹¹.

No creemos necesario recorrer la obra de Gilson, que ya es muy conocida, pero en ella, desde la concepción del ser hasta sus aplicaciones a la moral, aparecen íntimamente penetrados, inspirados y enriquecidos con especiales aportes por el cristianismo. Puede decirse que todas las tesis centrales de la metafísica escolástica, y con ellas toda la filosofía y toda su concepción del mundo, están sustancialmente inspiradas por el cristianismo, de tal manera que aun cuando se parte de la base de la tradición griega, la síntesis escolástica, su metafísica y toda su filosofía, tiene elementos enteramente desconocidos para los griegos, y un avance en todos los órdenes, un espíritu que está mucho más allá del de un Aristóteles o del de un Platón. Para Gilson es indiscutible, históricamente hablando, la tesis de que el Aristóteles de Santo Tomás de Aquino o de Duns Escoto es sustancialmente diferente del Aristóteles de la tradición griega y del que existió en el siglo IV a. C.¹². Al terminar su largo recorrido, Gilson insiste en el derecho de llamar filosofía cris-

¹¹ Citamos siempre la sexta edición, utilizando la traducción castellana de Jesús Toral Moreno, Editorial Jus, México, 1945, 2 vols.

¹² *L'Esprit de la Phil. Méd.*, t. I, p. VII.

tiana a tal filosofía. Históricamente hablando, es un hecho la penetración de elementos específicamente filosóficos dentro de los antiguos marcos aristotélicos, pero por influjo del cristianismo. Si a esto no se le quiere llamar filosofía cristiana, será entonces cuestión de palabras, pero queda el hecho real histórico de una filosofía esencialmente penetrada por el cristianismo, de tal manera que es imposible concebir la metafísica de los escolásticos sin el influjo del dogma cristiano¹³.

C) *La filosofía escolástica y la filosofía medieval.*

En el problema de la filosofía medieval y de la filosofía escolástica, Gilson parece inclinarse a una identificación. Ya lo hemos citado anteriormente, «cada día se hace más patente que la filosofía medieval sólo produce la impresión de una masa uniforme, apenas diferenciada, a quien la considera de lejos y desde un solo punto de vista. Por el contrario, se presenta sumamente variada y rica en diferencias, a quien la considera de cerca y situado desde el punto de vista propio de cada pensador»¹⁵.

D) *Balance de las soluciones de Gilson.*

Resumiendo, pues, a Gilson podemos decir:

1.º La filosofía medieval tiene una esencia y un espíritu característico.

2.º Este espíritu y esencia es el de ser una filosofía religiosa (cristiana, para los cristianos; judía, para los judíos; mahometana, para los árabes).

3.º Filosofía medieval y filosofía escolástica se confunden prácticamente para Gilson: «De cualquier manera que se la quie-

¹³ «S'il ne s'est rien passé en philosophie, entre la fin de la pensée grècque et le début de l'âge moderne, le vide n'est dans l'histoire que parce-qu'il est dans les choses... Il en ira tout autrement si l'essentiel des conclusions que précèdent est vrai. Supposé que saint Augustin ait ajouté quelque chose à Platon, et saint Thomas ou Duns Scot à Aristote, l'histoire de la philosophie au moyen âge possède un objet propre»... (p. 205) ...«Par contre, si Platon et Aristote ont déjà enseigné, sur les points en discussion... il n'y aura qu'à la rejeter» (p. 205).

¹⁴ Véase toda la *Conclusión*.

ra circunscribir, la escolástica desborda siempre los límites que se le asignan, y tiende a confundirse con el pensamiento de la Edad Media»¹⁵.

4.º En el problema cronológico, Gilson señala el período de los siglos IX al XIV, comúnmente admitido, pero agrega: «sin duda esta división en el tiempo presenta un carácter bastante artificial. Veremos que el pensamiento medieval no puede ser considerado como si concluyera en los límites de la misma Edad Media... La Edad Media no existe como período histórico cerrado en sí mismo. Por otra parte, es completamente cierto que no hay razón alguna decisiva para hacer comenzar con el siglo IX un nuevo período filosófico. Durante el período anterior, conocido con el nombre de época patristica, que se extiende desde el tiempo apostólico hasta la obra de Boecio, de Isidoro de Sevilla y de Beda el Venerable, el esfuerzo del pensamiento cristiano se encamina a la definición del dogma»¹⁷.

Gilson insiste en que la Edad Moderna no ha estado separada radicalmente de la Edad Media, lo cual es actualmente reconocido por todos los historiadores. Doctrinalmente existe también una continuidad entre ambos períodos, continuidad que afecta no sólo a los que han seguido manteniendo la denominación de escolásticos desde el siglo XV hasta nuestros días, sino a todo el pensamiento occidental, que en muchos de sus aspectos se hallaba ya preformado en la escolástica¹⁸.

IV. ESTUDIO DIRECTO DE LOS PROBLEMAS

Si queremos ahora dar una respuesta a la problemática con que iniciamos estas reflexiones, concretaremos nuestro pensamiento puntualizando los resultados a que nos conducen las discusiones mantenidas, y algunos puntos de vista personales:

¹⁵ *La Filosofía en la Edad Media*, pág. 6.

¹⁶ «On n'ignore pas non plus que le Judaïsme, l'Islamisme et le Christianisme ont alors produit des corps de doctrine où la philosophie se combinait plus ou moins heureusement avec le dogme religieux et que l'on désigne du nom d'ailleurs assez vague de scolastique» (O. c., p. 2).

¹⁷ *La Fil. en la Edad Media*, pág. 6.

¹⁸ *Ibid.*, pág. 11.

A) *La unidad o comunidad de la filosofía escolástica.*

Ante todo creemos que la filosofía escolástica se presenta desde el punto de vista histórico como *una* filosofía. Es decir, no sólo hubo «filosofías escolásticas», sino «algo» que unificó íntimamente a una corriente de pensadores y que los distingue, como *específico* y *común*, de todas las demás corrientes y de todos los demás sistemas antiescolásticos o simplemente no-escolásticos, sean éstos cristianos o no. ¿Qué es ese «algo»? Sin duda si podemos definirlo daremos con la característica esencial de la filosofía escolástica. Pero precisamente es la dificultad en concretarlo lo que ha mantenido en pie el problema. Sin duda no se trata de una nota característica *simple*, sino más bien de un conjunto de coincidencias constantemente mantenidas por los llamados escolásticos. Concretándolas, se podría llegar a la deseada definición de la filosofía escolástica. Es claro que las notas propias de la escolástica pueden ser o bien externas, en cuanto afectan circunstancias exteriores extrínsecas a la doctrina, o bien internas a la doctrina misma. Además es fácil señalar muchas cualidades que afectaron al grupo de filósofos medievales que llamamos escolásticos. Todas ellas debieran entrar en la definición o caracterización de la escolástica, pero creemos que las más esenciales, llámeselas internas o externas, pueden agruparse en tres capítulos: el espíritu, el método y la doctrina.

1.º *El espíritu*: Sea cualquiera el juicio que se forme acerca de la existencia de un «sistema» o de una «filosofía común», o, como dice el Cardenal Ehrle, de una «filosofía tipo» existente en la Edad Media y común a los llamados escolásticos, lo cierto es que no solamente «resulta evidente que una evolución regular, regida por una necesidad interior, ha arrastrado a la especulación filosófica desde el siglo IV hasta el XIV», como dice Gilson (p. 15), sino también que existió una mentalidad común a los filósofos escolásticos de la Edad Media, y que ella es precisamente la que nos permite agruparlos en una concepción del mundo, en una Weltanschauung, en la que coincidieron autores que por otra parte tienen divergencias profundas, como Escoto y Santo Tomás, o como San Buenaventura y Occam. Una concepción del mundo, una concepción de la filosofía y de la teología, una concepción de la manera y los métodos de filosofar, una

coincidencia en las fuentes de inspiración griegas y patrísticas y una tendencia común a salvar el dogma utilizando los elementos racionales del mundo griego, unía estrechamente a los filósofos escolásticos aun cuando fuera imposible señalar un sistema completo en el que coincidiesen todos con solas diferencias accidentales. Si cuando se dice que no existió una «filosofía escolástica», sino «filosofías escolásticas» se pretende con ello significar que no existió «un sistema» en el que coincidiesen todos los escolásticos, esto es exacto, pero en tal caso con el mismo derecho se podría negar la existencia de una «filosofía neoplatónica», pues no se puede identificar el neoplatonismo de Amonio Saccas con el de Plotino, ni el de éste con el de su discípulo Porfirio; ni tampoco se podría hablar de una «filosofía idealista», pues existen profundas diferencias entre el idealismo de Hegel, el de Fichte y el de Schelling; ni de una «filosofía positivista», ni de una «existencialista», etc. . . En tal caso, el problema sería solamente de palabras; pero todavía existiría una diferencia a favor de la filosofía escolástica: que la unidad que existe entre los doctores escolásticos medievales y sus continuadores desde el siglo XVI hasta nuestros días, es mucho más profunda y más compacta que la existente entre los neoplatónicos, entre los idealistas, o los positivistas, o los existencialistas. Si ha existido una «escuela filosófica» *compacta* ha sido la escolástica.

2.º *El método*: Sin duda que el método no afecta directamente el contenido doctrinal. Pero tiene una gran relación con el mismo, y con frecuencia el método mismo está inspirado en determinadas concepciones metafísicas. Tal es lo que acaeció con la filosofía escolástica y su método. M. Grabmann, que ha estudiado mejor que otro alguno este aspecto de la historia de la escolástica, reconoce la íntima relación del método con la doctrina, especialmente en el caso particular de los filósofos y teólogos escolásticos. Ahora bien, si hay algún aspecto históricamente indiscutible, es el de la comunidad de método en los autores escolásticos medievales. Formado lentamente a partir de Boecio, acentuado con San Anselmo, cristalizado por Abelardo y perfeccionado en las Universidades medievales, por su forma exterior del *pro* y el *contra*, de la *lectio* y la *disputatio*, de los *Comentarios* y las *Sumas*, así como por su código de trabajo y su método de investigación —la dialéctica de Aristóteles

y especialmente el silogismo deductivo— era este método una característica que ha dejado huellas imborrables en todos los autores escolásticos¹⁹. El hecho de que luego fuera no sólo omitido, sino aun radicalmente repudiado por los primeros renacentistas, y sistemáticamente excluido de toda la filosofía moderna, muestra a las claras que estamos ante una característica individual de la filosofía escolástica²⁰.

3.º *La doctrina*: Más difícil es hallar coincidencia común en la doctrina. Es cierto que comúnmente se señalan las tesis metafísicas, por ejemplo del teísmo, espiritualismo, creacionismo, inmortalidad del alma, etc., como comunes a los escolásticos todos. Pero puede objetarse que éstas las abrazan como cristianos, no como filósofos. Descartes y Malebranche, que están lejos de ser escolásticos, admiten estas tesis. Son sin duda ninguna conclusiones de una filosofía, pero no son la filosofía misma. Lo característico es *la forma de llegar en el plano filosófico a estas conclusiones*, el sistema en que se las encuadra y las consecuencias a que conducen. Pero creemos que incluso en el campo doctrinal se pueden hallar una base y un «patrimonio común», ya que no un sistema, en el que coinciden los escolásticos medievales y sus sucesores. «La *Tabula dissensionum* elaborada por un discípulo de Godofredo de Fontaines nota, a propósito de una teoría, que es *contra communem doctrinam ut communiter solebat intelligi*. Guillermo de Alnwick habla de la *communis opinio* (Miscelanea Ehrle, vol. I, p. 219). El Maestro Eckart denuesta a sus jueces porque enderezan sus sospechas hacia soluciones que están aceptadas por todos los maestros, *quae sunt communis*

¹⁹ «Por otra parte, va quedando en claro que una evolución regular, regida por una necesidad interna, ha propulsado la especulación filosófica desde el siglo IX al XIV; de suerte que el pensamiento moderno, que cree deber su origen a una revolución, y se define muy a su gusto como la antítesis de la Edad Media, tiene realmente su raíz en esa misma Edad Media, no siendo, en muchos aspectos, sino su prolongación y su coronación normal» (O. c., pág. 7).

²⁰ Como es sabido, los mejores estudios sobre el método escolástico se deben a M. Grabmann: *Die Geschichte der Scholastiken Methode*, Freiburg in B., 1909-11, 2 vols. Véase también *Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik, en Mittelalterliches Geistesleben*, Max Hueber, München, 1926, págs. 104-106. En su obra *Filosofía Medieval*, (trad. de Salvador Minguijón, Labor, Barcelona, 1928) describe brevemente la forma externa de la escolástica, de la que es parte principal su método (págs. 34-43).

sententia doctorum, y las opone a las cuestiones susceptibles de respuestas libres: *de quo est quaestio inter doctores* (Arch. HDLMA I, 225)» (De Wulf, II, 312). El hecho de que los escolásticos hayan consagrado el término «*sententia communis*» muestra que a pesar de las profundas divergencias de perspectiva que se hallan en los autores escolásticos, en las cuales se evidencia precisamente la individualidad de cada uno de ellos, no absorbida ni agotada por una sentencia rígidamente común, existe un fondo doctrinal común a todos los escolásticos, que nos da derecho a hablar con toda propiedad de una *filosofía escolástica*²¹.

B) *La filosofía escolástica y la teología cristiana.*

En el problema de las relaciones entre la filosofía y la teología, creemos que la filosofía escolástica guarda su carácter auténtico de filosofía, aun cuando nos inclinamos decididamente a la tesis sostenida por Gilson a propósito de la escolástica como una *filosofía cristiana*.

Los resultados de Gilson nos parecen en este punto decisivos, y a ellos remitimos al lector. Las razones fundamentales ale-

²¹ Ha sido el método escolástico, y más particularmente su dialéctica inspirada en Aristóteles, el aspecto de la escolástica más combatido y denigrado por los historiadores protestantes de los siglos XVII-XIX, siguiendo a los anti-escolásticos del Renacimiento. Luis Vives ha escrito uno de sus más acres capítulos en la obra *De corruptione artium*, precisamente contra la dialéctica de los escolásticos, a quienes llama irónicamente sus «amigos» los «*sofistas*»... «a los cuales, como a la sentina de una nave, confluyeron todos los vicios de la dialéctica, tanto de Aristóteles como de sus antecesores, aumentados y empeorados con el aporte que les hicieron de su parte» (Lib. III, cap. 5. Trad. de Beatriz Maas, Buenos Aires, 1948).

Citemos otro caso: Francisco Bacon, en su *Novum Organum*, critica acerbamente a los escolásticos ante todo por su método aristotélico: «*Hoc genus doctrinae minus sanae et seipsam corrupentis invaluit praecipue apud multos ex Scholasticis, qui summo otio abundantes atque ingenio acres, lectione autem impares (quippe quorum mentes conclusae essent in paucorum auctorum, praecipue Aristotelis dictatoris sui, scriptis, non minus quam corpora ipsorum in coenobiorum cellis) ...ex non magno materiae stamine, sed maxima spiritus, quasi radii, agitatione, operosissimas illas telas, quae in libris eorum exstant confecerunt*» (*De dignitate et augmentis scientiarum; The works of Francis Bacon*, by James Speding, Robert Leslie Ellis and Douglas Denon Heath, 7 vols., new ed., London, 1887-1892, vol. I, pág. 453. Véase también *Novum Organum*, L. I, § 71, 73 y 76. Edición citada, vol. I, págs. 181 y sigs.). Estas críticas son exageradas, pero nos revelan cómo tenían a la vista los antiescolásticos un método preciso y característico de la escolástica.

gadas en contra, por ejemplo las de De Wulf, no nos convencen. Consideremos las más importantes.

Dice, por ejemplo, De Wulf que conformarse con señalar el carácter religioso de la escolástica «es permanecer fuera de las doctrinas filosóficas, o de la cosa por definir» (I, 20). Pero es históricamente cierto que el cristianismo ha influido en el contenido mismo de la escolástica; sus tesis han estado orientadas por el espíritu cristiano. Luego no se trata solamente de un elemento externo, sino de una influencia verdaderamente interior, sustancial.

La consecuencia que se quiere sacar de este hecho, es decir, que en tal caso la filosofía escolástica no sería verdadera filosofía, sino «un departamento de la teología», es algo que no nos puede hacer cerrar los ojos a los hechos históricos. Si la influencia del cristianismo y de la teología fué tal que la filosofía quedó totalmente subordinada al dogma, evidentemente deberíamos admitir la no-existencia de una filosofía escolástica. No podemos negar los hechos reales. Lo que importa es señalar hasta qué punto la escolástica estuvo subordinada, influenciada e inspirada por la teología y por el dogma, pues de tal subordinación no creemos que se pueda dudar históricamente. El mismo De Wulf nos dice que «la filosofía no por eso deja de estar bajo la luz de la teología durante el primer período de la Edad Media» (I, 242); que fué orientada en la elección de sus problemas por la revelación, y que «el dogma sirvió de principio regulador y de supervisión indirecta de la indagación filosófica» (I, 243). Lo que De Wulf aplica a la filosofía medieval en la baja Edad Media, hasta el siglo XII, Gilson lo extiende con razón incluso a la orientación de los grandes doctores escolásticos²².

²² a) La «comunidad» del método dialéctico impone ya ciertas perspectivas en metafísica, que fueron indudablemente *comunes* a todos los escolásticos: *los predicables y los predicamentos*, principalmente, eran y son una base común de temas y problemas metafísicos, y no sólo dialécticos, entre los escolásticos. Recuérdese la distinción entre los grados metafísicos.

b) El esquema de la metafísica de Aristóteles era también un *cuadro común*, ya metafísico, en el que se movían los escolásticos: fundamentalmente admitían una metafísica y una concepción de la realidad encuadrada en los «binaria famosísima»: materia y forma, potencia y acto, sustancia y accidente,

Es cierto que teóricamente todos distinguen entre *filosofía* y *teología*, por su fin, por su contenido y por sus métodos. La línea divisoria *ideal* entre ambas ciencias, determinada nítidamente por sus «objetos formales» en el siglo XIII, no permite dudar de la existencia *teórica* de un campo estrictamente filosófico y de otro teológico. Todo lo que se refiere al primero puede y debe denominarse *filosofía* en cuanto está iluminado por la luz de la razón. Pero ¿puede llamarse *filosofía cristiana* porque el ejercicio de la razón está a su vez *iluminado* y *dirigido* por la teología como norma negativa y como norma positiva?

Teóricamente, esta influencia del dogma sólo se ejercería como norma negativa, que no destruye las características propias de la filosofía en cuanto tal, sino que le señala su propio estatuto y su posición frente a la revelación, en el caso de que ésta haya demostrado a su vez su autenticidad ante el tribunal mismo de la filosofía²³. De esta manera es necesario admitir en el plano *teórico*, según creemos, la existencia de una filosofía escolástica propiamente tal, aunque se la llame filosofía cristiana.

b) Pero es forzoso reconocer que en la práctica la influencia de la teología en la filosofía, y la orientación que los dogmas dieron a la razón en la Edad Media, fué mucho más allá de la norma negativa. No solamente suministró elementos *positivos* la teología a la filosofía, sino que además los filósofos escolásticos fueron ante todo *teólogos*, y teólogos profundamente religiosos, que vivieron y escribieron en un ambiente psicológico cristiano y místico, que influenciaba continuamente el trabajo de su razón y de su filosofía para mantenerla no solamente bajo el control, sino al máximo servicio de la teología y subordinada a

esencia y existencia... El antiescolaticismo del Renacimiento repudió precisamente esa visión metafísica de la realidad.

c) La teoría platónico-agustiniana de la participación estaba ya asimilada definitivamente en el siglo XIII por todas las escuelas, no sólo la franciscana sino la dominicana: es evidente que, aunque con perspectivas más intelectuales, ejerció gran influjo en Santo Tomás de Aquino.

Creemos, pues, que está justificada la expresión de De Wulf, al hablar de un «patrimonio común»; expresión a la cual, según el mismo De Wulf, asienten fundamentalmente Ehrle, Baeumker, Endres, Grabmann, Geyer, Longpré, Romeyer, Maréchal, W. Pohl y muchos otros (*O. c.*, II, 324).

²³ Véanse los textos citados más arriba.

la misma²⁴. La filosofía les era necesaria para la teología, pero precisamente por esto mismo tenían también empeño en mantener la filosofía como filosofía, pues en caso de identificarla *totalmente* con la teología hubiese ésta perdido la ayuda de su *ancilla*, indiscutible y necesaria. Por eso ante los historiadores que insisten demasiado en la subordinación (sin más) de la filosofía escolástica a la teología en la Edad Media, creemos que no es lo correcto proceder negando el hecho, sino limitarlo a su justa realidad²⁵.

²⁴ La autonomía característica de la filosofía la hemos descrito en otra parte: *Filosofía del Cristianismo*, Edit. Cultural, Buenos Aires, 1944, págs. 79 y sigs.: «Estructura racional de la fe».

²⁵ No se puede dudar de que tal era no sólo la actitud implícita, sino el designio expreso de los grandes teólogos escolásticos frente a su propia filosofía: a) *San Buenaventura*: Hemos demostrado en otra parte (*Fil. del Cristianismo*, pág. 47) que ya Alejandro de Halés y San Buenaventura manejaban la teoría del «objeto formal» prácticamente, puntualizando la distinción entre filosofía y teología. (Cf. A. de Halés, *Summa Theologica*, vol. I, n. 23, ad 1m. Ed. Quaracchi, 1934, pág. 34; San Buenaventura, *Opera omnia*, Ed. Quaracchi, 1882, vol. I, *In I L. Sent., Proem.*, q. I, ad 5-6 y q. 2, ad 4). Pero es bien conocida también la posición de clara subordinación a la teología en que coloca San Buenaventura a la filosofía. Toda su obra tiene ese espíritu. He aquí un texto: «Así, pues, esta ciencia [la filosofía] precipitó a los filósofos en el abismo y oscureció sus inteligencias, porque no tuvieron la luz de la fe. La ciencia filosófica es camino para las otras ciencias; por eso el que desee quedarse en ella cae en tinieblas» (*De donis Spiritus Sancti*, coll. IV, n. 12, Ed. Quaracchi, t. V, p. 476).

b) *Santo Tomás*: Es claro que Santo Tomás acentuó la autonomía propia de la filosofía y de la teología, como de *dos* ciencias distintas. Citemos el Prólogo al *In I L. Sent.*, la Cuestión I de la *Suma Teológica*, y los primeros capítulos de la *Suma contra los Gentiles*. Sin embargo, el mismo Santo Tomás nos revela el ambiente teórico y práctico de subordinación de la filosofía a la teología, aun explícitamente. Los capítulos II al IV del L. II de la *Suma contra los Gentiles* son muy expresivos al respecto: La filosofía es necesaria para la fe, tanto positivamente en cuanto ayuda a la instrucción cristiana, como negativamente en cuanto una mala filosofía induce a errores en la fe: «La meditación [filosófica] de las obras divinas es necesaria para instruir la fe del hombre acerca de Dios» (L. II, c. II). «Es también necesario el estudio [filosófico] de las creaturas, no sólo para instruirse en la verdad [cristiana] sino también para evitar los errores. Pues los errores sobre las creaturas apartan a veces de la verdad de la fe, en cuanto que se oponen al verdadero conocimiento de Dios». Como se ve, el teólogo está aquí vigilando al filósofo, para que éste le dé *verdaderos* materiales y no le induzca a error en la fe. El siguiente capítulo IV es todavía más expresivo: «Por lo cual ella [la sa-

C) *La filosofía escolástica y la filosofía medieval.*

En cuanto al problema de la identificación entre filosofía escolástica y filosofía medieval, debemos pronunciarnos por la negativa. Creemos que la primera actitud de De Wulf está más de acuerdo con la realidad, y que todo lo que contribuya a mantenerla es más histórico. No todas las filosofías medievales, a

biduría de la fe] debe llamarse la suma sabiduría, puesto que siempre considera la causa más elevada...; y por esto a ella, como a principal, sirve (*deservit*) la filosofía humana». Aquí está claramente acentuada la visión de la filosofía humana como *ancilla theologiae*. Pero más expresivo todavía es el contexto de todo este capítulo IV. Quiere precisamente probar el Angélico que el filósofo y el teólogo enfocan de diferente manera el estudio de las creaturas: *Quod aliter consiaerat de creaturis philosophus et aliter theologus*. Es sin duda la mejor oportunidad de hallar el pensamiento de Santo Tomás, pues se plantea la cuestión *directamente* y en orden a mostrar *la diferencia (aliter... et aliter)* entre el filósofo y el teólogo. Pero el resultado es abiertamente desfavorable para el filósofo; pues: a) su campo *exclusivo* queda *extraordinariamente limitado*: queda reducido al estudio de las creaturas en cuanto tienen tal o cual naturaleza, vgr. «el fuego en cuanto es fuego»; b) el campo de la teología abarca incluso los problemas vitales del hombre y del mundo que solemos llamar «filosóficos», pues abarca *todas las relaciones de ellos con Dios*: «Pero la fe cristiana considera las creaturas... en cuanto representan la divina excelitud y se ordenan de cualquier manera que sea a Dios, según que se dice: La obra del Señor está llena de su gloria». Y más abajo pone ejemplos que son de carácter filosófico, pero que ahora se sitúan en el campo de la teología: «El fiel, pues, considera solamente aquellas cosas acerca de las creaturas que les convienen en cuanto que están relacionadas con Dios, como que han sido creadas, que están sujetas a Dios, y otras cosas semejantes». Y por tercera vez insiste más adelante: «El filósofo saca los argumentos de las causas propias de las cosas; pero el fiel los saca de la causa primera, como por ejemplo que así lo ha revelado Dios, o que redundan en gloria de Dios, o que el poder de Dios es infinito». Como se ve, Santo Tomás viene a afirmar aquí que todo el campo del conocimiento que está relacionado con Dios está bajo el dominio de la teología, y por lo tanto las tesis centrales de la teodicea, de la psicología, y de la cosmología quedan bajo su interés, su control y su estudio positivo. Podría preguntarse ahora dónde queda ya la filosofía para Santo Tomás, y qué es de su distribución entre ambas ciencias. A esto se responde que lo dicho no se opone a la distinción de ambas ciencias por sus *objetos formales*: siempre la filosofía trabaja con la sola luz de la razón y la teología con la de la revelación; el *duplex veritatis modum* subsiste. Lo que sucede es que en virtud de la revelación quedan fijados no sólo los dogmas, sino una serie de verdades de orden racional dadas directamente por los dogmas o requeridas por éstos para que no resulten absurdos: y precisamente este grupo de verda-

nuestro parecer, son escolásticas; ni tampoco todas las escolásticas son medievales.

Veamos la primera parte de esta afirmación:

a) *No toda filosofía medieval es escolástica*: porque sin duda ninguna existe una diferencia de espíritu y de contenido entre las corrientes cristiana, árabe y judía coexistentes en la Edad Media. Es cierto que si se describe la filosofía escolástica como una «tentativa de coordinación entre la razón y el dogma»

des es el núcleo de la metafísica, la teodicea, la psicología, la cosmología y la ética: los problemas centrales del hombre están atados al dogma. El teólogo se considera por lo tanto con el dominio de tales problemas —aunque la razón de suyo los pudiese resolver—, *con la solución de los mismos en la mano*, y con la obligación de velar para que no se mezclen errores en ellos: es, pues, no sólo una norma negativa, sino positiva, porque le da ya resueltas las tesis, con un sentido inmutable, por su conexión con el dogma. Al filósofo cristiano, que admite el dogma, no le queda entonces más función que la de *buscar los argumentos filosóficos* para probar racionalmente esas tesis: está ya puesto en una dirección, en un cauce del que no se puede salir, debe tan sólo buscar los fundamentos y pruebas racionales en esa dirección. Como se ve, tal filosofía es cristiana no sólo negativamente, sino también positivamente. ¿Qué le queda ya de filósofo a Santo Tomás? Lo siguiente: a) la libre investigación de los temas que no están relacionados con el dogma (es claro que éstos son muchos, pero no los centrales de la filosofía); b) la investigación de las pruebas racionales de todas las tesis filosóficas (las que la razón absolutamente puede conocer por sí sola), aun las que están ya previamente determinadas por el teólogo en virtud de conexiones dogmáticas; c) y sobre todo —y aquí está la auténtica filosofía del cristiano— le queda y le quedará siempre su actitud fundamental de filósofo, en cuanto que si ha abrazado la religión y sus dogmas y su jerarquía eclesiástica determinada, y si sigue manteniendo todo esto como verdadero, es porque su razón así lo ha exigido, en virtud de un fundamento racional estrictamente filosófico (puesto que el mismo elemento sobrenatural del acto de fe presupone que sea «razonable»); ahora bien, esta decisión, estrictamente filosófica, de aceptar una verdad determinada, aunque sea un dogma, y todas sus consecuencias, es precisamente una conquista de la filosofía y una conquista de la razón; podemos decir que es su verdadero triunfo, y que por ella el filósofo cristiano sigue siendo filósofo auténtico al abrazar los dogmas y al admitir su dirección en todo el amplio campo filosófico con ellos relacionado. Por supuesto que hablamos en el caso de que se haya hecho dicha reflexión crítica, y no en el de que se esté viviendo una fe cristiana por pura rutina, aceptada mecánicamente por la costumbre y el ambiente en que uno se ha formado. En tal caso es evidente que de hecho no ha habido ningún lugar para la filosofía en tal cristiano.

c) *Suárez*: No es diferente de la del Angélico la actitud de otro de los

se puede también aplicar a la filosofía judía y árabe la denominación de «escolásticas». Más aún, en las mismas filosofías orientales se puede reconocer un período propiamente escolástico, y así se distingue la escolástica hindú y la escolástica china en los períodos de tentativas de armonización del pensamiento racional con el religioso dogmático. Pero históricamente hablando los que recibieron primero el nombre de escolásticos fueron los doctores que enseñaron durante la Edad Media en las Universidades de occidente. Ahora bien, ese grupo de doctores fué un grupo específicamente cristiano. Lo lógico es, por lo tanto, que «la escolástica» propiamente tal sea la que reúne el carácter de armonización de la filosofía con la religión cristiana ²⁶.

grandes teólogos escolásticos, Francisco Suárez. Brevemente nos la confiesa él mismo en el *Prólogo* a sus *Disputationes Metaphysicae*. Primero repite, como el mismo Santo Tomás lo hace, que la teología necesita de la filosofía: «La teología sobrenatural y divina se apoya, es cierto, en las luces de Dios y en los principios revelados; pero, como se completa con el discurso y el raciocinio humano, también se ayuda de las verdades que conocemos por la luz de la razón, y se sirve de ellas como de auxiliares e instrumentos para perfeccionar sus discursos y aclarar las verdades divinas...». Especialmente es esto aplicable a la metafísica «porque tan trabadas están con las conclusiones y razonamientos de la teología estas verdades y principios metafísicos, que si se elimina el conocimiento cierto y perfecto de los mismos es muy grande el riesgo de ruina a que se expone, la ciencia teológica». Pero, por otra parte, es claro que un teólogo considera esta ciencia en cuanto le sirve para su teología. Suárez lo afirma del *método* en exponerla; pero ya hemos visto hasta qué punto el contenido mismo de la metafísica está, a su vez, determinado por la teología: «Pienso incluir todos los problemas de la metafísica, siguiendo en su exposición el método que sea más apropiado tanto para abarcar el conjunto de la materia... como para que sirva mejor a la verdad revelada».

²⁶ Escrito ya este artículo, apareció la nueva Encíclica de S. S. Pío XII, *Humani Generis* (22 agosto 1950), y en ella confirma ampliamente el concepto de la escolástica que hemos trazado aquí, especialmente en lo tocante a su dependencia de la teología, del dogma y de la autoridad eclesiástica. El primer error contra el cual la Encíclica previene a los «teólogos y filósofos católicos» (es interesante notar que el Sumo Pontífice usa expresamente el término «philosophis catholicis») es el de querer independizarse del magisterio eclesiástico («sacri Magisterii moderationi se subducere contentant»). Puede decirse que todo el espíritu de la Encíclica es el de reforzar la autoridad del magisterio eclesiástico, tanto en teología como en filosofía y ciencias. Y por lo que hace a la escolástica, expresamente declara el Papa que tiene a su favor la tradición cristiana, y que «adeo altioris etiam ordinis auctoritatem habet, quia ipsum Magisterium Ecclesiae, eius principia ac praecipua asserta, a viris magni ingenii paulatim patefacta ac definita, ad ipsius divinae

b) *No toda la filosofía escolástica es medieval*: Pero no basta todavía la nota de cristianismo o de armonización con el cristianismo para caracterizar la escolástica, sino que hay que agregar la del aprovechamiento de los materiales de *la filosofía griega, platónica* y, sobre todo, *aristotélica* desde principios del siglo XIII.

De esta manera queda bien delimitada la característica de «la escolástica» *propriamente tal*, distinta de otras filosofías medievales coetáneas con ella, y coincidente en cambio con la *escolástica post-medieval*. Lo esencial, pues, de la escolástica en cuanto tal es la unión de la dialéctica con el cristianismo en la baja Edad Media, perfeccionada por la asimilación de la metafísica aristotélica en el siglo XIII, para construir una filosofía que sirviese de apoyo racional al dogma católico. Estas características no coinciden ni con el aristotelismo árabe ni con el aristotelismo judío medievales; coinciden en cambio con los sistemas que se siguieron llamando escolásticos después de la Edad media, en el llamado *Renacimiento escolástico* de los siglos XVI y XVII; y con los que modernamente se llaman neoescolásticos.

Asimismo se diferencia de las tendencias posteriores a la Edad Media en procura de una armonización entre la razón y el dogma cristiano, pero que no están inspiradas en la tradición griega, especialmente aristotélica. De esta manera, aun cuando un Descartes, un Pascal o un Malebranche hayan realizado un esfuerzo de armonización de la razón con la fe —y en este punto el ejemplo de Malebranche es verdaderamente notable— no pueden en manera alguna ser llamados escolásticos.

Concluimos, pues, con nuestra tesis de que ni todas las filosofías medievales son escolásticas, ni todas las escolásticas son medievales, y que, por lo tanto, no se puede dar como equiva-

revelationis trutinam vocavit». Y luego de declarar que es la filosofía «ab Ecclesia agnita ac recepta», claramente afirma el Sumo Pontífice que lo más importante de la filosofía está bajo la tutela eclesiástica y no lo deja la Iglesia a «la libre discusión» de los filósofos. «In hac philosophia plura sane exponuntur, quibus res fidei et morum directe nec indirecte attinguntur, quaeque propterea Ecclesia liberae peritorum disceptationi permittit; at quoad alia plura, praesertim quoad principia assertaque praecipua, quae supra memorabimus, eadem libertas non viget».

lentes ni teórica ni prácticamente «filosofía escolástica» y «filosofía medieval». A no ser que se entienda por «filosofía escolástica» lo que históricamente no fué en realidad, y se dé a este término un sentido mucho más amplio ²⁷.

D) *El problema cronológico.*

El problema cronológico resulta ahora fácil de resolver, una vez establecido el carácter propio de la filosofía escolástica. Por eso nos ocuparemos de él brevemente.

Es obvio lo que comúnmente afirman los historiadores: que no es posible trazar una línea divisoria entre la filosofía antigua, especialmente la patrística, y la medieval por una parte, y la filosofía medieval y la moderna por otra. Las épocas asignadas entre el siglo IX y el XIV son evidentemente convencionales. La transición no es tan brusca como para señalar una fecha definitiva. Más aún, es necesario reconocer que la Edad Moderna ha recibido y conserva un caudal de pensamiento característicamente medieval, aun cuando trabaje con un nuevo espíritu y una nueva orientación ²⁸. Pero este cambio se fué obrando paulatinamente.

²⁷ Estamos, pues, de acuerdo con De Wulf cuando dice: «Asimismo, quienes se ciñen a ver en la escolástica occidental un estadio de civilización que también encuentran en la India y Oriente con caracteres análogos, dicen bien pero no dicen bastante» (I, 21).

²⁸ Una interesante y amplia confirmación de nuestro punto de vista nos la suministran los primeros historiadores de la escolástica en los siglos XVII y XVIII. Precisamente ellos tienen a la vista a los escolásticos como a los que consumaron la unión del *aristotelismo* con el *cristianismo*. Muchos de estos historiadores son protestantes, y decididamente antiescolásticos, lo que tiene la ventaja de que nos permite concretar muy bien «la escolástica» simplemente tal, contra la que disparan sus críticas. Citemos sólo algunos ejemplos:

Tribbechovii, Adam: *De doctoribus scholasticis...* liber singularis. Ed. 2.^a, cui accessit Christophori Augusti Heumanni... *Praefatio, qua De origine, appellatione, natura atque* *Theologiae et Philosophiae Scholasticae disputatur*. Ienae, Bielckium, 1719. La 1.^a edición se imprimió en 1668, en Gissa. Según Tribbechov, la escolástica recibió la inspiración y el magisterio de la filosofía árabe (pág. 50); de la cual, por lo tanto, se distingue. Tiene como oráculo la filosofía de Aristóteles (págs. 49, 64, 136, ...); ha mezclado la filosofía aristotélica con la teología cristiana (págs. 136, 179, 332, ...); sirve ciegamente al Pontífice Romano (págs. 96, 164, 104, ...); los escolásticos no son otros que los mismos clérigos (pág. 31). Como se ve, esta descripción es muy deter-

Sin embargo puede admitirse convencionalmente y con fundamento en la realidad histórica el marco de los siglos IX al XIV como *más típicamente informado por lo que concebimos como el espíritu medieval*, reconociendo al mismo tiempo que las raíces de este espíritu aparecen ya en las primeras tentativas de una explicación racional del dogma católico hechas en los primeros siglos del cristianismo; tentativas que tuvieron una manifestación brillante en San Agustín, a quien puede considerarse

minada, y no puede aplicarse ni a los árabes ni a los judíos de la Edad Media: son los doctores cristianos, entonces universalmente sujetos a Roma e influenciados por la filosofía griega. En el Prólogo a la segunda edición, Cristóbal Heumann, uno de los que gozaban de mayor fama de erudición histórica y literaria en el siglo XVIII, repite y acentúa los mismos rasgos: «Los escolásticos eran hombres sagrados, o, para usar su expresión, clérigos, y en su mayoría monjes» (p. XVI). «Aristóteles quedó constituido Dictador (*Dictator*) filosófico perpetuo» (p. XXI). Finalmente, la servidumbre de la filosofía escolástica no se puede describir con más precisión que diciendo que es «la filosofía reducida a la servidumbre de la teología papista» (*eam esse philosophiam in servitute theologiae Papeae redactam*) (p. XXII). La descripción que hacen Tribbechov y Heumann está afectada de una parcialidad inadmisibles, pero no podemos dudar de «*quienes*» son en concreto para ellos «los escolásticos».

La misma opinión reflejan, con modificaciones accidentales:

Binder, Christophorus: *Scholastica Theologia*. In qua disseritur de eius causis, origine, progressu ac methodo legendi scholasticos... Tubingae, 1614.

Morhof, Daniel Georg (1639-1691): *Polyhistor literarius, philosophicus et practicus, cum accessionibus*... I. Frickii et I. Molleri... Ed. 3.^a, Lubecae, 1732, 3 vols.

Thomasius, Christian (1655-1728): En el Prólogo a sus *Institutionum Iurisprudenciae Divinae libri tres*. Ed. 6.^a, Halae, 1717.

Stolle, Gottlieb (1673-1744): *Introductio in historiam litterariam, in gratiam cultorum elegantiorum litterarum et philosophiae conscripta*. Magno studio latine vertit et indices aducit C. H. Langius. Ienae, 1728. «De que los sacerdotes... mezclaron la filosofía árabe de Aristóteles con la teología, surgió la famosa teología escolástica» (p. 470).

Deslandes, A. François Boureau (1699-1757): *Histoire critique de la philosophie*, 3 vols. Amsterdam, 1737. (Ver vol. III, págs. 228-323).

Brucker, Ioannes Iacobus (1696-1770): *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*. Ed. 2.^a, Lipsiae, 1767, 6 vols. La 1.^a ed. es de 1742. Esta obra, que es sin duda la historia de la filosofía más célebre entre las antiguas, se inspira directamente en la visión que de la escolástica da Tribbechovius. Los filósofos árabes y judíos medievales, aunque con gran influencia sobre la escolástica, quedan perfectamente distinguidos de los «doctores scholastici». (Ver T. II, p. 709 y sigs.).

bajo muchos respectos como el padre de la filosofía medieval, y que en Boecio recibieron los fundamentos de la tradición aristotélica que debía ser la otra gran fuente de inspiración de los escolásticos medievales.

Mirando ahora hacia la época moderna, es evidente que el llamado Renacimiento escolástico de los siglos XVI y XVII es en gran parte una continuación del espíritu y de la letra de la filosofía medieval; por lo tanto no se puede hablar de una tran-

Tennemann, Wilhelm Gottlieb (1761-1819): *Geschichte der Philosophie*, 11 vols., Leipzig, 1798-1819. Y en su resumen: *Grundriss der Geschichte der Philosophie für akademischen Unterricht*, 4.^a ed., Leipzig, 1825. La Edad Media es la época del dominio de la escolástica (pág. 224); ésta se caracteriza por su sujeción a los dogmas y a la jerarquía y por la utilización de la filosofía aristotélica (dialéctica) iniciada ya con San Agustín y Boecio, pero consumada por el contacto con la filosofía arábigo-aristotélica (págs. 226-7). Las filosofías árabe y judía medievales son utilizadas por la escolástica, pero no son consideradas como tales (págs. 241-48). La escolástica comienza propiamente en

Hampden, Renn Dickson (1793-1868): *The life of Thomas Aquinas: A* el siglo IX; y en los cuatro períodos en que la divide no incluye el autor la consideración de las filosofías árabe y medieval (pág. 227).

dissertation of the Scholastic of the Middle Ages, London, 1848. Según él, la escolástica tiene un carácter uniforme (pág. 56) y sistemático (pág. 57), común a los diversos autores: Alberto Magno, Santo Tomás, Escoto, Occam.

Entre los que nos sugieren idea contraria sólo por razón del título (pues no hemos podido consultar la obra) hemos hallado únicamente una disertación doctoral de Martinus Busse: *De doctoribus scholasticis latinis*, defendida bajo la dirección de Jacob Thomasius (Lipsiae, 1676).

²⁹ Esta idea es considerada hoy históricamente cierta por todos los estudiosos, contra la opinión que en los siglos XVI al XVIII prevaleció. Pero ya en el siglo XIX se observó lo mucho que debía el espíritu moderno a la escolástica. Pensadores católicos, como Balmes, y no católicos, como Hauréau, contribuyeron eficazmente a disipar esta falta de perspectiva histórica. Ya Dugald Stewart (1753-1828) escribía a principios del siglo XIX que la Edad Media representa el período de formación de la filosofía moderna, y que fueron los escolásticos los que plantearon muchos de los problemas que se llaman «modernos» (págs. 312), *Dissertations on the history of metaphysical and ethical...* Edimburg, 1835. (La 1.^a edición es de 1816-17. Estas disertaciones fueron escritas para la *Encyclopedia Britannica*, a partir de la 4.^a edición). Por su parte, Víctor Cousin, que contribuyó no poco a fomentar el estudio acerca de la filosofía escolástica medieval, insiste al principio de su Lección 5.^a, sobre la Escolástica, en su *Histoire Générale de la Philosophie*, en la idea de que la escolástica fué una introducción a la filosofía moderna (2.^a ed. Paris, 1864, págs. 187 y sigs.).

sición sin solución de continuidad entre la época moderna y la medieval escolásticas. Pero nosotros nos inclinamos a situar al Renacimiento escolástico ya en la época moderna. Por el método y por la orientación con que están presentados los cuadros clásicos de la filosofía escolástica, el siglo de Vitoria y Suárez, de Belarmino y de Melchor Cano, tiene ya un aspecto de modernidad que lo distingue claramente de la Edad Media y lo emparenta con los demás pensadores de la Edad Moderna.

LA DOCTRINA SOCIAL DEL PRINCIPIO Y FUNDAMENTO

Por HUGO M. DE ACHÁVAL, S. I. — San Miguel

«Los Ejercicios Espirituales para patrones y dirigentes, lo mismo que para obreros, deben considerarse como uno de los medios más eficaces en orden a fomentar el espíritu social. En los Ejercicios aprenderán ellos a poner por obra el desprendimiento de los bienes temporales, el espíritu de pobreza y humildad, el acatamiento de los preceptos divinos, y, en fin, el amor de Dios y del prójimo, lo cual se obtendrá mucho mejor si el director de Ejercicios los acomoda, según convenga, a las circunstancias actuales, y si se hace ver al ejercitante en qué hay que hacer consistir hoy en día los deberes de justicia, equidad y caridad, tanto para los patrones como para los obreros».

JUAN BAUTISTA JANSSENS, S. I.

Más que una guerra fría, es la guerra declarada entre lo individual y lo social lo que ha de caracterizar, a los ojos del historiador futuro, la crisis de nuestro tiempo. Por una parte, el individuo contra la sociedad; por la otra, la sociedad contra la persona humana. Los diversos actos del drama multiseccular que hoy vemos agudizado, se han visto teñidos de un color económico, social, político o religioso. En nuestros días, es la concepción de la vida en todos sus aspectos la que es puesta en discrimen. Por eso las consecuencias de nuestra crisis se proyectan y manifiestan en todos los campos de la cultura y de la civilización, no solamente cristiana u occidental, sino humana. El mundo se ha hecho más uno en el espacio y en el tiempo, con la ayuda de la técnica, pero el hombre experimenta más que nunca la pérdida de la unidad.

Como bien dijo alguien, no se trata en nuestros días de la deshumanización del arte u otra cualquiera de las actividades

humanas, sino simplemente de la deshumanización del hombre. Por un lado, el individuo luchando contra lo humano, lo universal, erigidos en absoluto intrascendente. Por el otro lado, lo humano, lo universal pretende ignorar al hombre concreto y reducirlo a una abstracción, un número, despersonalizándolo. Ambas fuerzas se visten de nombres prestados por el objetivo inmediato: capitalismo, comunismo, democracia o totalitarismo. En el fondo, el individuo luchando por defenderse o imponerse; la comunidad absorbiéndolo, devorándolo, reduciéndolo a una unidad abstracta y standard.

Ambas actitudes están cerca de la verdad en lo que afirman, lejos de ella en lo que niegan. Pretender excluir lo que cada una de ellas tiene de verdadero, por evitar enfeudarse en lo que de falso contienen, lleva a no pocos a abrazar lo que de falso contiene la idea contraria, con la excusa del mal menor.

Si la actitud católica fuera un medio o eclecticismo entre ambas, sería una resultante peligrosa, oportunista. Pero es fácil constatar que no es el catolicismo quien toma algo de los excesos señalados, sino que, por el contrario, son éstos los que toman de él lo que de verdadero contienen. No es tributario de ninguno de ellos, sino que se siente expoliado un poco por cada uno de los errores que combate con igual energía. Y necesariamente constata roto el equilibrio por él realizado entre persona y sociedad, porque tomando algo y rechazando el resto, cada uno de los contendientes destruye la armonía, que es una resultante y no sólo un aspecto.

Ni es de admirar que muchos católicos —no la Iglesia—, a pesar de estar en posesión de una doctrina perfectamente conforme con las más profundas aspiraciones de la naturaleza humana, a pesar de estar en posesión de una filosofía que atiende tanto a las exigencias de las esencias inmutables como a las de las existencias concretas; a pesar, en fin, de estar esa doctrina iluminada por la revelación infalible del mismo Dios acerca del sentido y el destino de la aventura humana, fluctúan entre ambos extremos: católicos de izquierda y de derecha. Las circunstancias, la situación de quienes experimentan tales fluctuaciones, son la causa de ellas. *Intellectus non est totaliter indifferens.*

Las distintas épocas y latitudes han visto proyectarse aun en la misma vida religiosa las actitudes e inquietudes contingen-

tes que la vida trae consigo aparejadas. ¿Quién no ha visto, en países en que distintas concepciones políticas o sociales dictan su ley, realizarse un esfuerzo de adaptación o convivencia que otros católicos, en diversas circunstancias políticas o sociales, han podido juzgar exagerado? Ello se repite en todos los campos: donde una filosofía o una inquietud semejante se enfrenta con la doctrina tradicional, la resistencia, la resignación y por fin la adaptación o apaciguamiento son en muchos casos las sucesivas etapas mediante las cuales las circunstancias influyen, desfiguran y hasta intentan suplantarse una doctrina, a la cual no en vano atribuye la Escritura la insobornable incompatibilidad que media entre la luz y las tinieblas: ceder es extinguirse.

Dejando de lado hechos antiguos y modernos que podrían corroborar nuestro aserto, bastará recordar los errores condenados acerca de la piedad cristiana, sea exageradamente subjetivistas, sea por el contrario, exclusivamente preocupados de lo objetivo. No se trata de una lucha entre el *opus operatum* y el *opus operantis*, la meditación y la liturgia, el culto público y el culto privado, antropocentrismo o teocentrismo, sino de diversos aspectos de la misma búsqueda del equilibrio difícil entre lo individual y lo social; que por ser difícil, fácilmente, inclinándose más de lo justo hacia uno de los extremos, se destruye.

Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio no han sido una excepción a esta regla general: si para unos fueron demasiado antropocéntricos, para otros eran inhumanamente teocéntricos. Si para unos aparecían como casi naturalistas, otros los tendrían por expresión de un pseudo misticismo, emparentado con los errores de los alumbrados. Si para unos hacen demasiado lugar a la oración —cinco horas por día, durante un mes— para otros estarían demasiado orientados a la acción, con desmedro de la contemplación. . . Según algunos, el conflicto entre lo individual y lo social se resuelve, en la doctrina de los Ejercicios, en favor del más crudo individualismo. No han faltado, sin embargo, quienes han creído hallar en sus páginas la clave para explicar la despersonalización del hombre y reducirlo a un autómatas, en aras del servicio de Dios, en manos de la Iglesia, el superestado teocrático.

Es al Magisterio eclesiástico a quien compete juzgar sobre la conformidad de una concepción de la vida con las enseñanzas

de Jesucristo para la realización del plan divino. Dicho Magisterio se ha expedido en tantas y tan variadas ocasiones a propósito de los Ejercicios que sería imposible, en el espacio de que disponemos, intentar una enumeración de los principales documentos. Baste remitir al lector a la compilación de los mismos, llevada a cabo por el P. Marín, S. I., densa de más de 700 págs.

En las páginas siguientes intentaremos demostrar en qué consiste la conformidad de la doctrina social de los Ejercicios, como se manifiesta en el Principio y Fundamento, con la enseñanza de la Iglesia. Sirvan, como de hilo conductor, las palabras de León XIII, el autor de la *Rerum Novarum*: *Illa de fine hominis meditatio, omni civitatis ordini instaurando vel una sufficit*: La meditación del fin del hombre: basta ella sola para restaurar todo el orden social¹.

* * *

La finalidad de la consideración del Principio y Fundamento, con que comienzan los Ejercicios «para vencerse a sí mismo y ordenar su vida, sin determinarse por afección alguna que desordenada sea» (EE. 21), no es otra que ubicar al ejercitante en el plan divino. De su consideración nacerá el deseo del fin, la prudencia en la elección de los medios a él ordenados, la indiferencia respecto de los mismos, en cuanto es necesaria para llegar a la preferencia en todo de la voluntad divina, «para en todo poder amar y servir a su divina majestad» (EE. 233), fruto principal que los Ejercicios producen.

Esta disposición final se identifica con la «devotio», definida por Santo Tomás como la pronta voluntad de hacer todo lo que pertenece al servicio de Dios². Nace de la caridad³. Tiene sin embargo una doble causa: una extrínseca y principal, que es Dios; otra intrínseca, ex parte nostra, la meditación y la contemplación⁴.

¹ Marín, S. I., *Spiritualia Exercitia secundum RR. PP. documenta*, Librería Religiosa, Barcelona, 1941, pág. 573.

² II II, q. 82, a. 1.

³ II II, q. 82, a. 2 ad 1.

⁴ II II, q. 82, a. 3.

En la mente de San Ignacio se requiere una cierta capacidad para captar todo el contenido del Principio y Fundamento: no se enumera entre las meditaciones y documentos que han de proponerse a los ejercitantes descritos en la anotación 18. En cambio, los letrados e ingeniosos, sea que estén embarazados en negocios, sea que estén más libres de ellos, han de considerarlo. (EE. 19 y 20).

Acerca de la manera de proponerlo, tenemos unas reglas dictadas por el mismo San Ignacio: «Podrále dividir en tres partes: el fin para que Dios le crió; los medios; la dificultad de tomar éste o aquél sin saber cierto lo que más conviene, según lo ya dicho, y el daño que desto viene; para que de aquí nazca el ponerse en equilibrio»⁵.

Este equilibrio o indiferencia, necesario para en todo poder preferir la voluntad de Dios, no se obtiene ciertamente por la sola consideración del Principio y Fundamento. Será preciso para ello el misterioso trabajo de la gracia y la laboriosa cooperación del hombre todo, cuya disponibilidad será pulsada, inmediatamente antes de las elecciones, por las grandes meditaciones de las Banderas, los Binarios y las maneras de humildad. De allí que no vaya acompañado el Principio y Fundamento de las solitas composiciones de lugar, peticiones y coloquios: se trata de una consideración que el director de los Ejercicios debe declarar y el ejercitante asimilar y actualizar, ubicándose según ella en el plan providencial. Ese ubicarse no es otra cosa que caer en la cuenta de la situación humana frente a Dios, frente a los demás hombres, las cosas, el propio destino, para asumir la responsabilidad de la propia vida, animarse a realizar su parte plenamente, y desear así colaborar con Dios y la creación toda en el cumplimiento del «propositum» conocido. Ello le servirá también de pauta, no sólo en el decurso de los Ejercicios, sino después de hechos, para juzgar y valorar las propias actitudes, sea que le conduzcan o le aparten del fin considerado.

Acerca de la génesis y carácter sobrenatural del documento que nos ocupa, hemos tratado en otra ocasión⁶. Nuestra tesis

⁵ Monumenta Ignatiana, *Excer. et Direc.* Notas dictadas al P. Victoria, p. 792.

⁶ CIENCIA Y FE, nn. 13-14, *El Problema del amor en los EE. EE. de S. I. de L.*

sobre la doble naturaleza del amor, deseo y don, la hemos visto confirmada últimamente en las obras de D'Arcy, Leclerq y otros⁷. Que ambos elementos jueguen un papel preponderante en la concepción ignaciana nos parece haberlo demostrado con suficiente claridad. En el Principio y Fundamento, ambos elementos se conjugan en maravillosa armonía. De la misma manera, mas con distintos matices, en las maneras de humildad. En la contemplación para alcanzar amor, se opera la síntesis: «para en todo amar y servir», en una verdadera situación de igualdad. Baste remitirnos a lo entonces escrito. Tratábamos entonces el problema del amor desde el punto de vista personal, prescindiendo de sus proyecciones sociales. Hoy son esas proyecciones sociales lo que pretendemos estudiar. Y aquí, una vez más nos encontramos con el doble aspecto del amor, deseo y don, explicándonos no sólo la doctrina social de los Ejercicios, sino también el desequilibrio introducido en la situación social de la persona humana, ya que se reduce el aspecto deseo al interés personal y el aspecto don a la exigencia social que la persona debe satisfacer, como consecuencia de la misma naturaleza social del hombre, que le exige esa actitud, cuyo nombre es servicio.

* * *

Para desentrañar la doctrina social del Principio y Fundamento nos basta recurrir a la concepción que acerca del hombre y de su posición en la vida, su destinación última e inmediata, nos dan las fuentes que probabilísimamente sirvieron a San Ignacio de inspiración para redactarlo. El Maestro de las Sentencias y Santo Tomás, cuya doctrina ha hecho suya la Iglesia en la definición Vaticana, fueron los textos que tuvo San Ignacio: en el primero estudió; en el segundo quiso que estudiaran sus hijos.

A propósito de la materia que tratamos, dice Pedro Lombardo:

«Si se pregunta para qué ha sido creada la criatura racional, se responde para alabar a Dios, para servirle, para gozar de él,

⁷ D'Arcy: *The mind and heart of Love*. Faber and Faber, London, s/f.; Leclerq, Jean: *L'enseignement de la morale chrétienne*. Ed. du Vitrail, 1950, pp. 333-341.

en lo cual aprovecha la criatura, no Dios. Dios es perfecto y pleno de bondad, incapaz de aumento o de disminución. Que la criatura racional haya sido hecha por Dios, debe atribuirse a la bondad de Dios y a la utilidad de la criatura. Cuando, pues, se pregunta para qué o por qué ha sido hecha la criatura racional, se puede responder brevísimamente: por la Bondad de Dios y para utilidad de la criatura. En efecto, es útil a la criatura servir a Dios y gozar de El... Y así como el hombre es criado para Dios, para que le sirva, así el mundo ha sido criado para el hombre, es decir, para que sirva al hombre. Y así está el hombre como en medio, para ser servido y para servir, para que aprovechase de ambas cosas, del servicio que presta y del que recibe. Porque quiso Dios ser servido del hombre de tal manera, que mediante su servicio no se beneficiase El, sino el hombre, y quiso que de tal manera fuese servido el hombre por el mundo, que de su servicio se aprovechase solamente el hombre. Y así, es para bien del hombre lo que fué hecho para él, y lo que fué causa para que el hombre fuera hecho. Todas las cosas son nuestras, dice el Apóstol: las superiores, las iguales, las inferiores... Las superiores, para gozar de ellas, las iguales, para convivir con ellas... las inferiores, por ser criadas para nuestro servicio»⁸.

Santo Tomás, comentando este lugar de las Sentencias, dice: *Sumus et nos quodammodo finis omnium*, lo cual explica, diciendo:

«De dos maneras se puede decir que algo es fin de otra cosa: cuando a ella tiende naturalmente o cuando es ordenado a ella según la intención y la ordenación de su autor, para la consecución de alguna utilidad. De ambas maneras puede decirse el hombre fin de las criaturas: en primer lugar, *ex parte operis*; en segundo lugar, *ex parte agentis*...

Dios instituyó un doble orden en el universo, principal el uno, secundario el otro. Mediante el orden principal ordenó a Sí todas las cosas; mediante el orden secundario unas cosas ayudan a las otras a alcanzar la semejanza divina; de donde se dice en el libro XII de la Metafísica, que el orden de las partes del universo entre sí es ordenado al orden que se refiere al

⁸ Lib. Sent, II, Dist. I, c. IV. cf. texto en CIENCIA Y FE, I. c.

bien último; y así se dice que es en bien de otro todo aquello que le brinda alguna utilidad. Esta utilidad puede provenir de dos maneras: ya sea que la cosa de la cual proviene utilidad a otra no se ordene a la participación de la Bondad divina sino mediante la cosa a la cual presta dicha utilidad, como ocurre mediante el orden de las partes al todo, de los accidentes a su sujeto, que no tienen un ser absoluto sino ordenado a la parte a que sirven, y que por lo tanto ni existirían ni serían, si la cosa a la cual se ordenan no se diera; ya sea que participen por sí mismas de la Bondad divina y al mismo tiempo presten alguna utilidad a otras cosas. En tal caso se darían aunque la cosa a la cual ayudan no existiese; y así se puede decir que los ángeles y las demás criaturas han sido criadas por Dios para el hombre; de la misma manera se puede decir que el hombre ha sido criado para reparar la ruina de los ángeles; puesto que esta utilidad ha sido prevista y ordenada por Dios...⁹.

Comentando a Aristóteles, en el lugar citado, dice Santo Tomás: «Se pregunta el Filósofo si la natura del universo tiene un fin propio, distinto de sí, o si su fin está constituido por el orden de sus partes, a la manera como el bien de alguna cosa natural es su propia forma, o si tiene ambos fines a la vez. Dice en primer lugar que el universo tiene ambos bienes como fines. Hay un bien separado, distinto del universo, que es el primer motor, del cual dependen el cielo y la tierra. Y como todas las cosas que se ordenan a un fin deben convenir en el orden al fin, es necesario que en las partes del universo se dé un cierto orden; y así el universo tiene un bien o fin distinto de sí y uno constituido por el orden a ese fin»¹⁰.

Por último, enseña en la Suma, respecto a la necesidad de que el hombre no sea bueno solamente en cuanto se ordena a Dios, fin suyo último, sino también en cuanto es miembro de la sociedad: «Siendo el hombre parte de la sociedad, es imposible que algún hombre sea bueno, si no está bien proporcionado al bien común; ni el todo puede existir bien, sino en cuanto es bien proporcionado en sus partes. De donde se sigue que es

⁹ Santo Tomás, *In Sententias*, l. c. supra.

¹⁰ Santo Tomás, *In Metaphysicam*, Lib. XII, cap. X, Lect. 12.

imposible que el bien común de la sociedad se realice, si los ciudadanos no son virtuosos»...¹¹.

La doctrina del Principio y Fundamento resume en una breve página todas estas ideas y de ellas saca la norma para ordenar la vida sin determinarse por afección alguna que desordenada sea¹².

En efecto: *El hombre es criado*, dice San Ignacio, *para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su alma*. (EE. 23). Una sola advertencia: como la intención del ejercitante es vencerse a sí mismo, ubicarse, hallar el camino, no es de extrañar que supuesta la premisa universal: «el hombre es criado»... se apresure a obtener una conclusión singular, personal, concreta: «Yo soy criado»... Es una tesis que se supone admitida. San Ignacio entiende hablar de la naturaleza humana. El ejercitante, partícipe de la natura humana, puede y debe reemplazar el universal por el singular, si quiere bajar del plano de la abstracción a las realidades concretas, a su propia realidad. La conclusión es verdadera. Pero no agota el contenido de la frase, que equivale a ésta: «todos los hombres son criados, el género humano es criado, la natura humana es criada»... Si la universal no fuese verdadera, tampoco lo sería la singular que el ejercitante deduce lógicamente... Pero si solamente tiene en cuenta su caso concreto, corre el riesgo de tener una concepción parcial de su situación...

El problema personal de la propia salvación ocupa el primer lugar en las reflexiones del ejercitante. Pero ello, para situarse y procurar realizar la parte que le toca en la ordenación divina. En ningún momento podrá olvidar que *«quaelibet persona singularis comparatur ad totam communitatem, sicut pars ad*

¹¹ I II, q. XCII, a. 1 ad 3.

¹² San Ignacio excluye como normativos los motivos de orden puramente natural. Supuesta la destinación del hombre a un fin sobrenatural, es desordenado lo que no tenga cuenta y se oriente hacia el único fin real: La esperanza de los bienes eternos, el temor de la pena, en quien está en gracia no excluyen la caridad; «el mismo temor servil, donde otra cosa no se alcance, ayuda mucho a salir del pecado mortal y, salido, fácilmente viene el temor filial, que es todo acepto y grato a Dios nuestro Señor, por estar en uno con el amor divino». (EE. 370, cf. etiam EE. 184).

totum»¹³ so pena de que, procurando una bondad individual, eche al olvido la bondad social, sin la cual no puede ser bueno. Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu...

En el libro de los Ejercicios, solamente una vez aparece el hombre aislado, contrapuesto, rebelde contra el orden total querido por Dios: es en la meditación del pecado. San Ignacio le quiere hacer sentir experimentalmente lo absurdo de tal situación: «Mirar quién soy yo, disminuyéndome por ejemplos: primero, cuánto soy en comparación con todos los hombres; qué cosa son los hombres en comparación de todos los ángeles y santos del paraíso; mirar qué cosa es todo lo criado en comparación con Dios; pues yo solo, ¿qué puedo ser?; mirar toda mi corrupción y fealdad corpórea; mirarme como una llaga y postema de donde han salido tantos pecados y ponzoña tan turpísima» (EE. 58).

Pero no es la de San Ignacio una comparación solamente entre el hombre y el cosmos; hay una interdependencia que se apresura a declarar: «Esclamación admirative con crecido afecto, discurriendo por todas las criaturas, cómo me han dejado en vida y conservado en ella: los ángeles, como sean cuchillo de la justicia divina, cómo me han sufrido y guardado y rogado por mí; los santos, cómo han sido en interceder y rogar por mí; los cielos, sol, luna, estrellas y elementos, fructos, aves, peces y animales; y la tierra cómo no se ha abierto para sorberme, criando nuevos infiernos para siempre penar en ellos» (EE. 60).

Otros ejemplos podrían aducirse en comprobación de la mente del autor de los Ejercicios: no difería de la que era patrimonio de su tiempo cuando el individualismo liberal era todavía algo futuro.

En los primeros tiempos de los Ejercicios, la declaración del Principio y Fundamento no tenía otra finalidad que actua-

¹³ A propósito de la pena de muerte escribe Santo Tomás: Es lícito dar muerte a los animales, en cuanto se ordenan naturalmente al uso de los hombres, a la manera como lo imperfecto se ordena a lo perfecto. Toda parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto; y por lo tanto, la parte es naturalmente por el todo. De allí vemos, que si la salud del cuerpo humano exige la amputación de un miembro porque está podrido o puede corromper a los demás miembros, ello puede hacerse laudable y saludablemente. Quaelibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem, sicut pars ad totum... (II, II, q. 64, a. 2).

lizar la convicción vigente, pudiéndose, sin peligro de minimaciones subjetivas, pasar adelante y considerar las consecuencias prácticas que de sus principios lógicamente se deducen. Las circunstancias del ejercitante hodierno son otras. Ya lo hemos notado más arriba. Es moralmente imposible, que —según el adagio: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*—, un ejercitante inclinado al individualismo o al totalitarismo, inconscientemente, no acomode la doctrina propuesta a la suya propia, disminuyendo unos aspectos, exaltando desmesuradamente otros, según las tendencias de su mente.

De allí la oportunidad de declarar, principalmente a algunos, embarazados en cosas públicas o negocios convenientes, todo el contenido de la doctrina, sin dejar cosa importante de ella librada a su propio criterio.

Sin entrar en largas disquisiciones, que podrían distraer la mente del ejercitante de la finalidad que se pretende, bastaría muchas veces hacer notar que la palabra «hombre» empleada por San Ignacio, no es precisamente el hombre singular que se ejercita, sino en su sentido universal, expresivo de la naturaleza humana, y por ende, de todos los individuos que participan de la misma. No es posible dudar acerca del sentido que San Ignacio atribuye al término empleado. Hombre, en este lugar, para San Ignacio, es lo mismo que criatura racional para Pedro Lombardo en el lugar citado. El mismo San Ignacio, cuando en la contemplación de la Encarnación se refiere al propósito divino, pondrá en labios de Dios, a semejanza del Génesis: Hagamos la redención del género humano... Hagamos al hombre (EE. 107). San Pablo usa indistintamente el singular, el colectivo, el universal, para expresar la misma realidad: *Pro omnibus mortuus est Christus...* *Deus vult omnes homines salvos fieri...* *Animalis homo non percipit quae sunt spiritus Dei...*

Teniendo ante los ojos esta observación, vertiendo el universal en términos sinónimos que impidan cualquier equívoco, se explícita aún más una doctrina, que por antigua pudiera parecer a alguno nueva:

El hombre (es decir, el género humano, la naturaleza humana, todos los hombres son) *es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánima* (sus ánimas).

Esta primera proposición es, en realidad, la que menos dificultades hace, y por lo tanto su explicación es fácilmente aceptada por cualquiera.

Pero prosigue San Ignacio:

Y las demás cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre.

El antecedente que hemos citado de Pedro Lombardo, impide cualquiera tergiversación del sentido de la frase: «sicut factus est homo propter Deum, id est, ut ei serviret, ita mundus factus est propter hominem, scilicet, ut ei serviret».

Dos observaciones requiere esta frase: la primera respecto a las palabras «*Y las demás cosas*». Si entendemos por la palabra «hombre» el género humano, «las demás cosas» no pueden ser otras que lo que no es hombre. Nada, en consecuencia, que participe de la naturaleza humana puede ser considerado una mera cosa. Ni el trabajo es una nueva mercancía, ni la mujer un objeto de placer adquirible, ni nada de lo humano es mera cosa, pues además de la ayuda que puede prestar, querida por Dios, tiene una bondad y finalidad absoluta, distinta y superior de la primera. Ningún hombre, según esto, puede ser considerado un puro medio, fuente de utilidad, rebajándolo de la dignidad que le compete. Ya lo decía el antiguo: Homo sum et nihil humani a me alienum puto.

La segunda observación que la frase postula se refiere una vez más al sentido de la palabra hombre. *Y las demás cosas sobre la haz de la tierra, son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado.* No es hacer violencia al pensamiento del santo, sino solamente llevarlo hasta sus últimas consecuencias, reemplazar el equívoco «hombre» por sus sinónimos: «*Y las demás cosas sobre la haz de la tierra son criadas para todos los hombres, para el género humano, para el hombre y para que le ayuden en la prosecución del fin para que ha sido criado, del fin para que han sido criados*». Todo lo cual parecerá menos áspero a un oído que quiera sentir con la Iglesia, si atiende a las palabras de S. S. Pío XII, quien, refiriéndose a la cuestión social, decía en 1939: «*Cuius praecipuum caput id exigit, ut bona, quae pro hominibus universis Deus creavit, aequa ratione ad omnes affluant, iustitia duce,*

caritate comite»¹⁴. «Cuyo principal capítulo exige que los bienes, que Dios crió para todos los hombres, lleguen a todos de una manera equitativa, dirigida por la justicia, acompañada de la caridad». En el mismo sentido, ha recordado recientemente el Romano Pontífice la doctrina de la Iglesia a este respecto: «Hay algunos que delante de la iniquidad del comunismo, que pretende arrancar la fe a aquellos a los cuales promete el bienestar material, se muestran temerosos y poco seguros... Otros se muestran no menos temerosos e inciertos delante del sistema económico que es conocido con el nombre de capitalismo, del cual la Iglesia no ha dejado de mostrar las graves consecuencias. En efecto, la Iglesia no sólo ha mostrado los abusos del capitalismo y del mismo derecho de propiedad que tal sistema promueve y defiende, sino que además ha enseñado que el capital y la propiedad deben ser instrumentos de la producción en beneficio de toda la sociedad y medios de sostén y de defensa de la libertad y de la dignidad de la persona humana»¹⁵.

Añade a renglón seguido San Ignacio: *De donde se sigue, que el hombre* (léase: los hombres, el género humano) *tanto ha de usar* (o tanto han de usar) *dellas, cuanto le ayudan para su fin, y tanto debe* (deben) *quitarse dellas, cuanto para ello le* (o les) *impiden*.

El hombre o los hombres, lo mismo da, han de poder usar de las criaturas, han de usar en la medida en que les ayuden, en que necesitan de ellas...

Ayudan al hombre en cuanto son instrumentos de la producción en beneficio de toda la sociedad, en cuanto son medios de sostén de la libertad y de la dignidad de la persona humana. La libertad, sin la cual ni la muerte de Jesucristo nuestro Señor fuera meritoria, ni la traición de Judas fuera pecado. La libertad, que consiste, según la enseñanza de León XIII, en la facultad de elegir las cosas idóneas al fin propuesto, en cuanto quien tiene la facultad de elegir una cosa entre varias es señor de sus propios actos¹⁶.

¹⁴ *Sertum Laetitia*, AAS. 1939, pág. 642.

¹⁵ *Menti Nostrae*, 1950, Ed. Poliglota Vaticana, nn. 123-124, ed. italiana.

¹⁶ Lo Grasso, *Libertas, apud Ecclesia et Status*, Romae, n. 663.

La dignidad de la persona humana, «que exige, para conservarse, un *mínimum* de bienestar indispensable»¹⁷, «que no se obtiene cuando se cumple solamente la justicia conmutativa, sino mediante la justicia social, es decir, todas aquellas providencias que miran a mejorar la condición del proletariado»¹⁸.

«Entre los errores del capitalismo y del comunismo, la doctrina social de la Iglesia es la única que puede remediar los males denunciados y tan dolorosamente difundidos: ella une y perfecciona las exigencias de la justicia y los deberes de la caridad y promueve un orden social que no oprima a los individuos y los aisle en un egoísmo ciego, sino que una a todos en una armonía de relaciones y en el vínculo de la fraterna caridad»¹⁹.

Tanto ha de quitarse dellas cuanto le impiden para su fin, agrega San Ignacio. Es evidente que si entran en juego las solas obligaciones que nacen de la justicia conmutativa, el orden divino se conservaría con sólo no hurtar. Pero como nota el Romano Pontífice, el orden no se realiza, el orden querido por Dios para conservar la dignidad de la persona humana, mediante el juego de las obligaciones que nacen de la sola justicia conmutativa. El ejercitante que quiere ordenar su vida según ese orden divino, no puede pasar por alto esa otra serie de obligaciones que nacen de ese mismo propósito. Habrá que quitarse de ellas, por consiguiente, cuanto lo exigen la justicia social, la caridad, el bien común.

En la segunda parte del Principio y Fundamento, San Ignacio usa el plural como para darnos a entender, más claramente si cabe, qué entendía por el término universal «hombre», empleado en la primera parte de su fórmula.

Por lo cual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío y no le está prohibido; en tal manera que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta y por consi-

¹⁷ y ¹⁸ Pío XI, *Al Episcopado Mejicano*, Ed. Poliglota Vat. 1937, p. 8.

¹⁹ *Menti Nostrae*, n. 124, ed. citada.

guiente en todo lo demás, solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados».

Nada obstaba para seguir empleando el mismo universal: Por lo cual menester es que se haga indiferente, o con otras palabras: por lo cual debe el hombre hacerse indiferente... en todo lo que es concedido a su libre albedrío... solamente deseando y eligiendo lo que más le conduce... El cambio del universal por el plural puede deberse al deseo de ayudar al ejercitante a bajar a su caso particular: por lo cual *yo* debo hacerme indiferente... en cuanto le es concedido a la libertad de *mi* albedrío..., solamente deseando y eligiendo lo que más *me* conduzca...

El Principio y Fundamento no nos dice cómo haya de estructurarse un orden social; no pretende otra cosa que ubicar al hombre en el plan divino. Pero pone delante de los ojos del ejercitante, en trazos acertadamente precisos, la intención divina, el fin del hombre y de las creaturas, que cada uno debe cooperar a realizar, individualmente como persona, socialmente como miembro de la ciudad temporal, de la sociedad. La explicitación de los deberes correspondientes a ambos planos corresponde a la enseñanza catequética, de la misma manera que la de todos los demás deberes que en él se suponen. Y no parece necesario recalcarlo, quizá nunca como ahora necesitan los ejercitantes enseñanza catequética y no sólo apologética. La experiencia realizada en las casas de Ejercicios lo comprueba: sobra voluntad, falta doctrina.

* * *

Dos escollos pueden presentarse a quien quisiera acomodar a las necesidades actuales de los ejercitantes la enseñanza social que se contiene en el Principio y Fundamento. El primero, sería convertir los Ejercicios en un cursillo intensivo de sociología. Ello iría contra la mente de San Ignacio, pues distraería la atención del ejercitante del fin que se pretende. El Santo advierte que cada uno de los ejercicios prescritos reclama todo

el hombre y que deben dejarse de lado —por el momento— las cuestiones ajenas a él. Dice, en efecto: «Es de advertir que toda esta semana, y las otras siguientes, que solamente tengo de leer el misterio de la contemplación que inmediate tengo de hacer, de manera que por entonces no lea ningún misterio que aquel día o en aquella hora no haya de hacer, porque la consideración de un misterio no estorbe a la consideración del otro» (EE. 127). Esto no se ha de tomar al pie de la letra, respecto de cualquiera otra cosa que ayude a mejor ordenar la vida: «Para la segunda semana, y así para adelante, mucho aprovecha el leer algunos ratos en los libros De Imitatione Christi o de los Evangelios y de vidas de sanctos» (EE. 100).

Por otra parte, entre los documentos que componen los Ejercicios pone San Ignacio una serie que no se refieren precisamente a materia de oración, y que han de ser explicados en el decurso de los mismos.

Así, inmediatamente del Principio y Fundamento, expone San Ignacio cuanto se refiere al Examen particular y al Examen General de conciencia, «para limpiarse y para mejorarse confesar» (EE. 32), dando una serie de principios acerca de los pecados de pensamiento, palabra y obra. Al hablar de estos últimos dice textualmente: «Tomando por objeto los diez mandamientos y los preceptos de la Iglesia y comendaciones de los superiores, todo lo que se pone por obra contra alguna destas tres partes, según mayor o menor calidad, es mayor o menor pecado. Entiendo comendaciones de superiores, así como bulas de cruzadas y otras indulgencias, como por paces, confesando y tomando el Santísimo Sacramento. Porque no poco se peca entonces, en ser causa o en hacer contra tan pías exhortaciones y comendaciones de nuestros superiores» (EE. 42).

La explicación de la doctrina social de la Iglesia puede hacerse con ocasión de la preparación para el examen previo a la confesión, cuando se exponen, según el modelo dado por San Ignacio, las principales faltas de que debe examinarse el ejercitante, si quiere conformarse con el orden querido por Dios. No basta, en efecto, para alcanzar la disposición de «en todo amar y servir a Dios nuestro Señor», conformarse con el

orden principal, las relaciones del sujeto con Dios, su principio y su fin, sino que es menester atender al orden secundario, por el cual quiere Dios nuestro Señor que unas creaturas ayuden a las otras en la obtención de sus respectivos destinos. Si el pecado es, en resumidas cuentas, la ruptura de la unidad u ordenación primera del hombre para con Dios, para con los demás hombres y para consigo mismo, la restauración del orden desordenado supone, mediante la caridad, la unión con Dios, con los demás hombres y la unión o armonía interior que se realiza por la plena conformidad de nuestra vida con el modelo Jesucristo: *praedestinavit nos conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus...* Esta conformidad no se realiza si todas las virtudes, entre las cuales las que se refieren a la justicia social, no tienen vigencia en el alma del ejercitante.

Pero no faltan, a lo largo de los Ejercicios, otras ocasiones para explicitar una doctrina tan íntimamente ligada con la perfección cristiana a que aspira el ejercitante, cualquiera sea su estado. Sea que se trate de las reglas para repartir limosnas, con ocasión de las cuales nos ha dejado San Ignacio un ejemplo vivido de la que entendía conformada a los principios que hemos expuesto. Dice en la regla 7: «Por las razones ya dichas (en la regla anterior), y por otras muchas, siempre es mejor y más seguro, en lo que a su persona y estado de casa toca, cuanto más se cercenare y disminuyere, y cuanto más se acercare a nuestro sumo pontífice, dechado y regla nuestra, que es Cristo nuestro Señor. Conforme a lo cual, el tercero concilio cartaginense (en el cual estuvo Sancto Augustín) determina y manda, que la supellectil del obispo sea vil y pobre».

«Lo mismo se debe considerar en todos modos de vivir, mirando y proporcionando la condición y estado de las personas; como en matrimonio tenemos ejemplo del Sancto Joaquín y de Sancta Ana, los cuales partiendo su hacienda en tres partes, la primera daban a pobres, la segunda al ministerio y servicio del templo, la tercera tomaban para la substentación dellos mismos y de su familia» (EE. 344).

Los tiempos han cambiado, pero la mente es la misma. Mucho

de lo que ayer entraba en el concepto de limosna, entra hoy dentro de lo que se denomina justicia social. Lo que ayer se destinaba al servicio del templo —la Iglesia tenía entonces casi exclusivamente, a su cargo los hospitales, asilos y demás obras de beneficencia— hoy, en parte no pequeña, corresponde a lo que se entiende bajo el rubro de salarios familiares, retiros, seguros, jubilaciones y demás obras de asistencia social. Lo que se designaba con el nombre de familia, hoy importa en grande parte, además de los servicios domésticos, todo aquello que en la vida familiar, profesional y social exige la atención, no sólo de la justicia, sino también de la caridad y equidad. Lo que era entonces dinero de culto, comprende hoy en día el apoyo a las obras católicas, misiones, prensa, acción apostólica, etc., sin desmedro del decoro de la casa del Señor. La ausencia del diezmo no disminuye la obligación.

Cuando se han de explicar las reglas para sentir con la Iglesia, no puede faltar la exposición de lo que la Iglesia enseña en materia social. Quien por ignorancia no cumple no tendrá culpa, pero no sentirá con la Iglesia, de la que forma parte hoy, en concreto. Lo mismo se ha de decir de la oportunidad de explicar algo de esta doctrina social cuando se trata de la elección, sea de un estado de vida, sea para reformar la vida ya irrevocablemente ordenada en uno u otro estado.

Ni estará fuera de propósito iluminar algunas de las meditaciones centrales de los Ejercicios con algunos puntos de la doctrina social contenida en el Principio y Fundamento.

En la contemplación del Rey temporal tenemos un argumento de que la cooperación con Cristo no la entendía San Ignacio como una obra de supererogación: «Mi voluntad —hace decir a Jesucristo— es de conquistar todo el mundo y todos los enemigos, y así entrar (con ellos) en la gloria de mi Padre. Por tanto, quien quisiere venir conmigo ha de trabajar conmigo, porque siguiéndome en la pena también me siga en la gloria» (EE. 95). Esta invitación, puesta por San Ignacio en labios de Jesucristo, de un marcado sabor evangélico, es una condición sine qua non: quien quisiere venir conmigo ha de trabajar con-

migo... La contraparte es clara: quien no quisiere trabajar conmigo, no tendrá parte en la gloria de mi Padre. Lo cual se confirma en el punto siguiente: sin apelar al afecto ni al entusiasmo por señalarse en todo servicio de su rey, dice San Ignacio: «Considerar, que todos los que tuviesen juicio y razón ofrecerán todas sus personas al trabajo» (EE. 96). La cooperación en el plan divino es obligatoria.

Esta cooperación la describe San Ignacio, patéticamente, en la descripción que hace de ambos bandos en que se divide la humanidad:

Por un lado, descubriendo las tretas del enemigo: «cómo el demonio hace llamamiento de innumerables demonios y los esparce a los unos en tal ciudad y a los otros en otras, y así por todo el mundo, no dejando provincias, lugares, estados ni personas algunas en particular» (EE. 141). En el primer punto se nos muestra cómo les amonesta para echar redes y cadenas; que primero hayan de tentar de codicia de riquezas, como suele, ut in pluribus...

La preocupación excesiva por la vida temporal, la codicia de riquezas, puede darse en cualquiera de los extremos de la escala social: por exceso o por defecto de ellas, unos codiciando más de lo necesario, otros codiciando lo indispensable, de que carecen, para la vida. En ambos casos, la preocupación estará haciendo el oficio de redes o cadenas, aprisionando el espíritu, aniquilando o sofocando la libertad, sometiendo la persona humana a las cosas...

Contrapuesta a la acción del infierno, describe San Ignacio la actitud de Cristo (EE. 145, 146). «Cómo escoge tantas personas, apóstoles, discípulos, etc., y los envía por todo el mundo, esparciendo su sagrada doctrina por todos estados y condiciones de personas»...

«Considerar el sermón que les hace, a sus servidores y amigos, que a tal jornada envía, encomendándoles que a todos quieran ayudar en traerlos primero a suma pobreza espiritual, y si su Divina Majestad fuera servida y los quisiere elegir, no menos a pobreza actual»... Donde se ve que el santo supone que, según un orden social de acuerdo a la voluntad de Dios, éstos

todos, a los cuales encomienda Cristo ayudar, han de poder venir a suma pobreza espiritual y hasta a pobreza actual, si su Divina Majestad fuera servida...

La elección supone dejar algo que está igualmente en nuestra potestad. No se les invita a resignarse con la miseria, sino a elegir pobreza... Solamente un orden social humano pone al alcance de todos tal posibilidad. No por ello dejará de haber pobres —a los cuales habrá de socorrer la caridad extraordinaria, individual o social— pero en un tal orden, lo que se pretende, lo menos que puede exigirse, es que no falte a nadie la posibilidad de usar de las criaturas en la medida en que le ayudan a la prosecución del fin para que ha sido creado, en la medida en que le son necesarias para ello.

Otras muchas ocasiones de insistir en la concepción católica, se dan a lo largo de los Ejercicios. El espectáculo dantesco descrito por San Ignacio de la humanidad sin Cristo, en la meditación de la Encarnación (EE. 101 y ss.), pareciera en realidad sacado de las realidades que todavía, dos mil años después de su venida, no nos es difícil contemplar. La actitud de Cristo, ofreciéndose a redimir a esos hombres, la colaboración de María, son todas ocasiones que se prestan para insistir en la necesidad de actualizar el mensaje de Cristo en todos los aspectos de la vida, personal y social.

* * *

El segundo escollo que debe sortear el director de Ejercicios es pasar por alto la explicitación de la doctrina social de la Iglesia, al explicar los puntos que con ella se relacionan más íntimamente. Uno de los efectos, y no el menor, que podrían sucederse de tal actitud, sería la inteligencia del Principio y Fundamento, en los siguientes términos:

Yo soy criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar mi ánima; y las otras cosas sobre la haz de la tierra han sido creadas para mí y para que me ayuden en la prosecución del fin para que he sido

creado. De donde se sigue, que tanto he de usar dellas quanto me ayudan para mi fin, y tanto debo de quitarme dellas quanto para ello me impiden. Por lo cual, es menester que me haga indiferente a todas las cosas criadas, en todo lo que le es concedido a la libertad de mi libre albedrío y no me está prohibido; en tal manera que no quiera de mi parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta y por consiguiente en todo lo demás, solamente deseando y eligiendo lo que más me conduce para el fin que soy criado.

Todo un aspecto del plan divino queda, si no relegado al olvido, por lo menos pasado en silencio. Implícitamente está contenido en el hecho de que cada hombre podría decir lo mismo y estaríamos de nuevo en presencia de la humanidad o totalidad de individuos. Pero lo que allí sería una limitación extrínseca, para no chocar —mi libertad acabaría donde comienza la del vecino— en el Principio y Fundamento nace de una ordenación, no de no chocar en la prosecución de las propias finalidades, sino de cooperación en su logro. La humanidad estaría en peligro de ser considerada «*reliqua super terram*». La justicia conmutativa, y solamente ella, presidiría la moralidad de las diversas conductas en lo social, y el interés individual, aun en el orden espiritual, pasaría a reemplazar al interés divino. Nuestra predestinación *in Christo, in Ecclesia, ut unum simus*, no tendría más consecuencias que las que trae, por ejemplo, el aprovisionarse en un mismo almacén, el ser socio de un mismo club.

El primer mandamiento quedaría fácilmente convertido en un amor humano meritório de la vida eterna. La idea de servicio podría pasar fácilmente a representarnos algo supererogatorio, un sport el apostolado, un sectarismo el «*extra Ecclesiam nulla salus*».

La frase de San Ignacio: «Piense cada uno que tanto se aprovechará en todas cosas espirituales, quanto saliere de su propio amor, querer e interés» se reduciría a una mera receta pragmática en favor del individuo (EE. 189).

El cumplimiento de la ley de Cristo pide algo más: *Alter*

alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi, dice el apóstol ²⁰.

* * *

Declinar hacia el otro extremo será menos frecuente, pero no menos posible. Urgiendo hasta el extremo la comparación: *quaelibet persona singularis comparatur ad totam communitatem, sicut pars ad totum*, se pasaría por alto esa misma dignidad de la persona humana que importa derechos anteriores y superiores a los derechos de la sociedad en cuanto tal. Una vez más la distinción de Santo Tomás, entre el orden principal y el secundario, querido por Dios, ha de ser tenida en cuenta.

San Ignacio establece claramente en el Principio y Fundamento la subordinación de ambos fines, con la frase «mediante esto» que sirve de puente para mostrar la relación que media entre la vocación temporal y la eterna.

La misma destinación de todo lo creado para servicio del hombre exige, según la enseñanza del Romano Pontífice, citada más arriba, que las cosas todas lleguen a todos los hombres, *aequa ratione, iustitia duce, caritate comite*. El olvidar uno solo de estos aspectos sería, al par que pura demagogia, un vicio en vez de virtud. Decían ya los antiguos: *summum ius, summa iniuria*. Cualquiera virtud —fuera de la caridad, cuya medida es no tenerla— que no observa el justo medio, se convierte ipso facto en vicio.

La ordenación de la persona humana al fin suyo último, al tiempo que la sujeción de la misma, en cuanto individuo, al bien común, no puede realizarse sino por el conjunto de las virtudes que regulan la marcha ascensional de la vida humana. Dejar de

²⁰ *Ad Gal.* VI, 2, Santo Tomás, in h. l. «Pide que nos soportemos mutuamente, y esto de tres maneras: tolerando con paciencia los defectos corporales y espirituales, en segundo lugar, subviniendo a las necesidades materiales mutuas; satisfaciendo por las penas que merecemos, con oraciones y buenas obras. La razón no es otra que cumplir la ley de Cristo, que es la caridad». Cf. Amiot, *Verbum Salutis*; Bible de Pirot, etc., en otro sentido.

lado cualquiera de ellas es ofrecer una respuesta parcial, que puede fácilmente convertirse en rechazo. La pretensión de los Ejercicios no es otra que la ordenación de la vida, sin determinarse por afección alguna que desordenada sea. Desorden es, en último término, perder de vista el fin último sacrificándolo al fin temporal, o hacer en muchos casos imposible la consecución del fin último, por el olvido del empeño temporal que debemos realizar, para mediante esto salvar el ánima.

La solidaridad o común ordenación al primero de dichos fines, trae consigo la solidaridad en el empeño temporal. La unidad del género humano, no meramente numérica, nos explica la solidaridad en el pecado —in quo omnes peccaverunt— y la solidaridad en la gracia —sicut per unius delictum in omnes in condemnationem, sic et per unius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitae²¹. La historia de cada uno comienza con el pecado de Adán. La concepción orgánica de la sociedad, fuertemente expresada por San Pablo en la idea del Cuerpo de Cristo, al cual calificamos de místico para no caer en el extremo de afirmar una mera solidaridad moral o por el contrario una identificación física, lleva a S. S. Pío XII a afirmar la existencia de un misterio verdaderamente tremendo y sobre el cual nunca se meditará demasiado: que la salvación de muchas almas depende de la colaboración de otras muchas, igualmente miembros de ese cuerpo²².

La doctrina social del Principio y Fundamento puede ayudarnos a entender algo de ese misterio, haciéndonos caer en la cuenta del doble fin que hemos de realizar, a ambos ordenando nuestra vida. Dos enfermedades podrían explicarnos los extremos a evitar como miembros de la sociedad: el cáncer, o crecimiento desordenado de una célula en detrimento de las otras; la atrofia, o aniquilación de la misma por falta de nutrición o de ejercicio. De allí la preocupación de la Iglesia por la instauración de un orden social en el cual ambos fines encuéntrense

²¹ *Ad Rom.* V, 18.

²² *Corporis Christi Mystici*, AAS. 1943, pág. 213.

al alcance de los hombres, o del hombre, en la medida prevista y ordenada por Dios.

En él, la persona y la sociedad, no ya en lucha entre sí sino mutuamente sirviéndose, concurrirán al cumplimiento del fin que les es propio, y que solamente puede ser contrapuesto cuando, en vez de la norma del orden, es la vida desordenada la que regula sus relaciones. Por eso podía decir León XIII, hablando de la meditación del Principio y Fundamento: *omni civitatis ordini instaurando vel una sufficit.*

“LA HORA VEINTICINCO” Y LA TECNICA COMO INFRA-RELIGION

Por el DR. JUAN PICHON-RIVIÈRE. — Buenos Aires

Cuando Marx y Engels escribían en su «Manifiesto» :«La Burguesía forma un mundo *a su imagen y semejanza*», empleaban el léxico de la religión cristiana, lo cual revela su preocupación esencial: suplantar esta religión por el sistema comunista ateo fundado sobre la ciencia natural. Ahora bien, no nos olvidemos que Marx contaba sobre el capitalismo para el desarrollo de los factores que iban a producir la sociedad comunista. Y el capitalismo hizo todo lo posible, desde entonces, para que esos factores se desarrollaran libremente. El *liberalismo*, su ideología, es esto: como Política es la nulidad absoluta; es una *infrapolítica*¹, es decir, una ideología *que no alcanza* el fin que se propone y, además, hace el «caldo gordo» a su adversario. La política no es solamente un conjunto de normas negativas, de prohibiciones. Es mucho más; es una organización de la naturaleza humana en función del bien común y del fin sobrenatural del hombre. Es un obrar, una actividad típica del hombre. Pero cuando el hacer monopoliza la acción, aparece el *homo faber*, tanto en el capitalismo como en el marxismo.

La ciencia para el comunismo, como para nuestros cienti-

¹ En un estudio especial abordo el tema: «La hora veinticinco o la técnica como infrapolítica».

ficistas, no tiene otro objeto sino un dominio sobre la naturaleza y una técnica cada vez más perfecta de adaptación y bienestar material. La eliminación de la Moral (la Política es parte de la Moral) contribuye a dar a la infrapolítica su mayor peligrosidad.

La infrapolítica es pura técnica pues el capitalismo no conoce otra cosa más que una «moral de la producción»; de ahí que los medios de producción constituyen el tema de los dos bandos en lucha. El tema central de *«La hora veinticinco»* es precisamente esa tecnificación de la sociedad occidental. Es la obra más ilustrativa escrita hasta hoy sobre este fenómeno y su consecuencia fatal, la deshumanización del hombre. Lástima que el autor, observador agudo de nuestra realidad social, no haya visto la dimensión política del hombre, cuya pérdida en el hombre actual lo ha convertido en infraciudadano.

Esta deshumanización aparece con clarísima evidencia en algunos capítulos de la obra, y no resisto a la tentación de reproducir uno de los párrafos más significativos. «Las máquinas no toleran el desorden», dice el funcionario de una fábrica que inicia en su labor al protagonista. «Las máquinas no toleran la anarquía, la pereza y la indolencia humana. No te estará permitido pensar en otra cosa. Las máquinas te castigarán en seguida si así lo haces. Toda tu atención deberá fijarse en un robot, en tu camarada, en el obrero técnico que acarrea la caja y te la entrega. No tendrás más que inclinarte, cogerla de sus manos y depositarla en la carretilla. El robot no puede adaptarse al hombre. *Eres tú quien tiene que adaptarse a él* y coordinar tus movimientos a los suyos; ¡es lo normal! Pues él es un obrero perfecto, como tú no podrás llegar a serlo jamás. Ningún hombre puede ser un obrero perfecto. Sólo las máquinas pueden serlo. Y nosotros los humanos, tenemos que observarlas para aprender a trabajar. *Ellas te enseñarán la disciplina, el orden y la perfección»*.

¿Puede concebirse una herejía mayor contra la naturaleza humana? El naturalismo preparó el terreno para destruirla; la técnica terminó la obra. Las leyes de la máquina se aplican al hombre: «La Sociedad contemporánea se ha organizado y funciona según leyes técnicas. Es una sociedad creada según las necesidades mecánicas y no humanas». «Las leyes de la máquina

han sido elevadas a rango de leyes sociales». «Con ello —concluye nuestro autor— los hombres pecan gravemente y se hacen culpables ante Dios. Procedemos contra nuestro propio bien con todas nuestras fuerzas, procediendo, por lo tanto, contra Dios».

Nunca se ha atentado más profundamente contra la esencia de la naturaleza humana; la razón y la libertad destruidas por el maquinismo. La estadística, la burocracia, el Estado todopoderoso han suplantado estos nobles atributos del hombre.

Al endiosamiento de la ciencia ha seguido el endiosamiento de la máquina, *fuerza de todas las perfecciones*. Es la nueva providencia que a todo proveerá; el *progreso* de nuestro hombre moderno tiende a esto.

Pero este progreso no tiene nada que ver con el *perfeccionamiento* del hombre. Ya está olvidado hace tiempo el distingo entre el obrar y el hacer; este último ha monopolizado todo el actuar humano. El *homo faber* es el discípulo del esclavo técnico; es el *ciudadano* tal como lo concibe Gheorghiu. La Moral ha sido suplantada por una técnica de la producción. «La Sociedad técnica trabaja exclusivamente según leyes técnicas, manejando solamente abstracciones de planos y teniendo una sola moral: la producción».

No puede haber perfeccionamiento en el desorden de la naturaleza humana, ni en una concepción unilateral de ella, lo cual implica un verdadero desorden. Sería interesante averiguar cómo la técnica, hija del orgullo, ha servido al mal.

El mal, por otra parte, ha sido reducido al mal físico; el mal moral ha sido desplazado por él. La técnica sólo puede atacar el mal físico. Pero he ahí que los factores más eficaces para combatir el mal físico son los factores morales. Pero el hombre moderno ha optado por la materia y quiere tratar a la materia para curar el espíritu.

Nuestro autor señala como una característica esencial de nuestra sociedad técnica el desprecio del ser humano. La eliminación de la caridad cristiana es, pues, una consecuencia del maquinismo. «El hombre moderno sabe que sus semejantes, y hasta él mismo, son elementos que pueden reemplazarse». Toda la obra está llena de escenas que constituyen otras tantas pruebas de esa falta de caridad. Iohann Moritz, el protagonista, es su víctima principal. La tecnificación reduce al hombre a una sola di-

mensión y ya no es nuestro semejante el que vemos en el despacho donde reina el «ciudadano» de Gheorghiu, sino un número, una abstracción cualquiera.

La Fe ha sido suplantada por la fe en la ciencia y en la técnica. Ningún fracaso, por más patente y directo que se presente, puede quebrantar la fe del hombre moderno en la ciencia y en la técnica. Dos guerras mundiales y una tercera en preparación no son suficientes para hacerlo dudar. Los herederos de Descartes han olvidado la duda metódica.

En cuanto a las esperanzas puestas por el hombre moderno en la técnica, podemos decir sin exagerar que ellas suplantaron en su espíritu la Esperanza. Esto es una realidad tanto en la Rusia Soviética como entre nosotros.

El paraíso terrestre prometido por el marxismo es un ideal adoptado también por nuestros admiradores de la tecnificación de la sociedad.

Esta actitud del hombre moderno frente a la ciencia (ciencia empiriológica, es decir media ciencia) y a la técnica, configura un verdadero sustituto de la religión; es una *infra-religión*.

No tiene nada que ver tampoco con la verdadera ciencia, pues al divorciarse del ser, la ciencia que engendra a la técnica no alcanza la sabiduría.

Por otra parte, al atacar directamente la esencia de nuestra naturaleza impide todo perfeccionamiento moral. Al reducir la acción al hacer, repito, cierra todo camino a la perfección.

Hay un aspecto de este olvido absoluto del perfeccionamiento moral, que es posiblemente el más peligroso; es la liberación que opera la técnica en algunas tareas específicas del hombre y que indirectamente sirven para su perfeccionamiento. Desde la facilidad con que los niños aprenden a leer y se inician en el aprendizaje de algunas materias, hasta las grandes funciones que antaño eran reservadas a la personalidad individual y que ahora están delegadas en el Estado, son muchas las tareas donde se elude el esfuerzo personal y se lo encarga a la técnica. En cuanto al organismo, de esta eliminación del esfuerzo ya dijo su opinión autorizada Alexis Carrel.

¿El psicoanálisis no es acaso una técnica de esa liberación?

Por otra parte, la técnica ha aumentado enormemente esa

tendencia del hombre a buscar el placer y a confundirlo con la felicidad. El gran ideal del hombre moderno es el confort.

La gran lección que surge del libro de Gheorghiu es la demostración más patente que hasta hoy se haya hecho de que el conflicto actual no es precisamente entre dos mundos, Occidente y Oriente, sino una lucha interna, «una revolución interior en el marco de la Sociedad técnica occidental». «Rusia se convirtió en la rama más avanzada de la Civilización técnica occidental; adoptó todas las teorías de Occidente y se limitó a ponerlas en práctica. Redujo al hombre a cero como había aprendido de Occidente. Transformó toda la sociedad en una inmensa máquina como había aprendido de Occidente». (Epílogo).

De ahí que ningún congreso, ningún convenio, ninguna guerra puede arreglar nada. Sólo un sincero retorno a la naturaleza humana ordenada a su fin temporal y sobrenatural puede salvarnos. Pues para luchar contra los enemigos de nuestra naturaleza no hay arma menos eficaz que el ideal sostenido por ellos. Si bien para vencerlos necesitamos de todo el poderío de la técnica actual, no olvidemos que ese medio, ese instrumento no es un fin; ni siquiera es un medio suficiente para obtener la victoria. Sólo el alma es capaz de vencer a la materia; demos un alma a nuestra civilización y volvamos los ojos a Quien estampó su imagen en ella. Será entonces el Gran Retorno.



LA ESENCIA DEL ENTE FINITO

FRANCISCO SUÁREZ, S. I.

(*Disputationes Metaphysicae*, Disp. XXXI)

Traducción por ENRIQUE T. BARTRA, S. I.*

SECCION XIV

Cómo es propio del ente creado⁴¹ la dependencia actual, y la subordinación y sujeción al ente primero o increado

1. Hasta aquí hemos explicado la razón del ente creado considerando absolutamente su composición intrínseca y entidad en orden al propio acto de ser por el cual formalmente es ente⁴². Ahora debemos explicar y declarar más esta razón del

* Ver CIENCIA Y FE, Nos. 22, 23 y 24.

⁴⁰ Orig.: «inter rem vel talem modum». — N. del T.

⁴¹ Orig.: «An de ratione entis creati sit...». — N. del T.

⁴² Orig.: «a' quo habet formaliter ut ens sit». — N. del T.

ente creado en relación y comparación al ente primero e increado, pues siendo analógicamente ente en comparación con él, quedará muy bien declarada su razón relacionándola con él mismo ⁴³.

2. Primeramente hay que suponer (lo cual todos tienen por cierto) que el ente creado, en cuanto es tal, esencialmente incluye una dependencia del ente primero e increado. Esta es, en efecto, la primera razón que distingue el ente creado del increado... Asimismo, pertenece a la razón de ente creado, al menos de este modo, que tenga [su] ser recibido de otro, lo cual es tener ser dependiente; luego [lo tiene] principalmente del primer ente, el cual tiene de sí mismo el ser, no recibido de otro. Finalmente, todo ente que es así, lo es por participación; luego esencialmente depende de aquel que le da participación en la razón de ente ⁴⁴...

3. De este principio síguese, primero, que todo ente creado está bajo el dominio de Dios en cuanto a su ser, o sea, que de tal suerte está sujeto a Dios, que puede ser reducido a la nada y privado de su ser por El con la sola suspensión del influjo con que es conservado. Se prueba de lo dicho: el ente creado depende esencialmente del increado, en el sentido expuesto; luego necesariamente se sigue de esta dependencia la sujeción que dijimos, porque por lo mismo que la criatura necesita del influjo divino para ser, está de por sí sujeta a la aniquilación si se le quita ese influjo...

5. De aquí podemos además colegir o añadir que hay todavía otra sujeción o dependencia de Dios intrínseca al ente creado como tal, y es [la dependencia] en el obrar y producir ⁴⁵..., la cual podemos declarar de dos maneras. Primero, absolutamente, y de este modo puede parecer que no es universal, porque no es de la razón o esencia del ente creado el que pueda obrar alguna cosa. De otro modo puede entenderse esta sujeción, condicionalmente o en hipótesis, es a saber, que es tal la condición del ente creado, que, si puede efectuar algo,

⁴³ Orig.: «per collationem ad illud». — N. del T.

⁴⁴ Orig.: «a quo rationem entis participat». — N. del T.

⁴⁵ Orig.: «in agendo seu in causando». — N. del T.

necesariamente depende, en la efección misma, del actual concurso y ayuda de la causa primera, [o sea] del ente increado. Por cierto, si hablamos de la propia eficiencia, habrá que aceptar⁴⁶ esta segunda exposición; pero si se trata de la causalidad en general débese exponer de la primera manera esta condición [del ente creado], pues ninguno hay que no posea algún género de causalidad... De manera que en todo ente creado se encontrará algún género de causalidad y algún modo de comunicar su perfección en lo cual depende esencialmente del influjo actual de Dios...

7. Por último hay que decir que es de la razón de ente creado estar sujeto y subordinado al ente increado para obedecerle en recibir y obrar cualquier cosa que no envuelva contradicción... Esta condición [del ente creado] añade [sobre la precedente] que, en fuerza de su entidad, el ente creado es apto para obedecer a Dios recibiendo u obrando cualquier efecto posible y no contradictorio, aunque exceda la potencia⁴⁷ y capacidad natural de dicho ente. Esto no puede tan fácilmente conocerse con lumbre natural, pues toca de algún modo a los efectos sobrenaturales y está relacionado con ellos, a los cuales no puede alcanzar la criatura, si no es elevada por virtud divina, elevación que a nosotros se nos ha manifestado más por las verdades reveladas⁴⁸ que por la luz natural... En efecto, creemos [por la fe] que el hombre recibe de Dios perfecciones sobrenaturales que no pedía su naturaleza ni se le debían; la humanidad de Cristo fué elevada a la unión hipostática, para la que no tenía capacidad natural; esa misma humanidad, los sacramentos y otras cosas por el estilo son elevados por Dios para obrar por encima de su potencia natural. Todo esto supone que esas criaturas de por sí y antes de ser elevadas estaban destinadas a obedecer⁴⁹ a Dios en lo que quisiera obrar en ellas y por ellas, y esto vale lo mismo⁵⁰ de éstas que de cualesquiera otras criaturas. Luego debe decirse que el ente creado en cuanto

⁴⁶ Orig.: «erit... adhibenda». — N. del T.

⁴⁷ Orig.: «virtutem». — N. del T.

⁴⁸ Orig.: «per ea quae revelata sunt». — N. del T.

⁴⁹ Orig.: «natos esse obedire». — N. del T.

⁵⁰ Orig.: «et quoad hoc est eadem ratio». — N. del T.

tal tiene esta subordinación a Dios, de estar destinado a obedecerle obrando y recibiendo lo que no sea contradictorio.

8. De aquí nació la doctrina teológica de la potencia obediencial de las criaturas respecto de Dios, siendo el primero en indicarla San Agustín, *De Gen. ad litt.*, l. IX, c. 17, y después Santo Tomás, 1 p. q. 115, c. 2 y 4. . . , al cual siguieron los demás Teólogos, especialmente sus discípulos, declarándola más claramente en la potencia pasiva; pero proporcionalmente hay la misma razón para la potencia obediencial activa, como expliqué largamente en el tomo 1.º de la 3.ª parte [de la Suma], disertación 31, sección 6.ª⁵¹. . . Por último, la razón «a priori» de esta

⁵¹ En la edición Vivès, vol. 18, pp. 107 ss. Pondremos aquí sus principales argumentos:

«La causa, aun la instrumental, no puede pasar al acto segundo [es decir, a la operación], si antes no se constituye en el acto primero [es decir, en la potencia o capacidad para la operación], lo cual no puede entenderse por una denominación puramente extrínseca; luego necesariamente tiene que ser por una entidad intrínseca [a la causa], o por una forma inherente. . . Luego los instrumentos [de la potencia divina] no pueden ser tales sólo por denominación extrínseca de la potencia divina. . . Luego necesariamente hay que suponer de parte de aquéllos alguna potencia activa intrínseca, la cual no siendo añadida por una forma inherente lo será por su propia entidad; y ésta llamo potencia activa obediencial, porque. . . ni es simplemente natural, ni puede decirse sobrenatural, ni es sólo pasiva. . .

«Ninguna cosa puede ser elevada a ser instrumento de Dios en alguna acción, por la sola subordinación a la potencia divina, es decir, por sola una elevación extrínseca, a no ser que se presuponga en la cosa elevada alguna potencia activa intrínseca por inherencia o por identidad. . . Porque la potencia sustancial de Dios, la que existe en el mismo Dios, no se junta por sí misma formal e intrínsecamente a su instrumento en orden a la operación. . .

«[Además], tal subordinación no añade más que una denominación extrínseca. . . , pues no hay medio entre una adición intrínseca y una denominación extrínseca; ahora bien, aquí se supone que no hay adición intrínseca, luego queda sólo una denominación extrínseca. . .

«Toda acción instrumental, si es propia y física de por sí, dimana inmediatamente del instrumento. Luego, además de la potencia del principal agente, debe haber en el instrumento una potencia intrínseca de donde proceda la acción en cuanto es del instrumento. . .

«[Además], la acción por la cual se produce el efecto del agente principal, o depende inmediatamente de la entidad del instrumento, o no, sino sólo de la

subordinación hay que tomarla del pleno dominio que Dios tiene sobre su criatura para poder emplearla en cualesquiera usos que no encierren repugnancia o contradicción... , lo cual pertenece a la infinita omnipotencia de Dios... A este pleno dominio de

potencia increada de Dios. Lo segundo no puede decirse, porque entonces tal instrumento en realidad no es agente ni activo, no teniendo en sí nada de donde dependa la acción. Y si se afirma lo primero, necesariamente ha de haber en la mismísima entidad del instrumento algo de donde pueda fluir y pender la acción, y que sea distinto de toda potencia que pertenezca a Dios, pues, como está dicho, el acto segundo supone el primero, y la acción [supone] la potencia. Luego eso que hay en la entidad del instrumento se supone necesariamente en ella antes de cualquier elevación o subordinación a Dios como agente principal, ya que no le sobreviene de nuevo. Y bien, a esto que suponemos en tal entidad llamamos potencia activa, no siendo la potencia activa otra cosa que aquello de donde puede proceder y pender una acción en cuanto es tal...

«Declaramos [ahora] absoluta y simplemente que esta potencia no es imposible... Pertenece a la omnipotencia de Dios el que pueda usar de su criatura para cualquier efecto y según cualquier modo y razón que no encierre contradicción. Luego, si no hay repugnancia en este género de elevación [en la que se supone la potencia obedencial activa], pertenece a la omnipotencia de Dios el que pueda usar de la criatura como de instrumento para cualquier acción sobrenatural en la que no se encuentre repugnancia o contradicción. Luego, inversamente, para la debida subordinación y sujeción de la criatura toca a Dios que haya en ella fundamento suficiente para que pueda obedecer a Dios en este empleo instrumental... Se prueba [que no es contradictorio ese género de elevación], porque es absurdo en los mismos términos decir que por parte del objeto o de la criatura no hay repugnancia en que sea apta y sujeta para tal empleo, y que, no obstante esto, Dios no puede haberla creado así, pues esto no podría provenir sino de una imperfección y limitación de la potencia de Dios. Y que en el objeto no haya repugnancia..., parece cosa de por sí sumamente verosímil y apropiado a la omnipotencia divina el haber podido crear a la criatura sujeta y sujetable a este empleo de obrar por ella hasta [efectos] que están sobre las fuerzas naturales de la criatura en los cuales por otra parte no haya especial repugnancia...

«Dicen algunos que este discurso sólo prueba haber en la criatura potencia obedencial [pasiva] para ser elevada como instrumento, mas no que esta potencia sea activa... Esta réplica queda rebatida en lo mismo que llevamos dicho, pues sólo por la figura y semejanza de las palabras concebimos como pasiva y no como activa esta potencia. Aunque *ser elevado* tenga significación pasiva, no por eso significa recepción propia de acción o pasión o forma para lo cual sea necesaria la potencia obedencial pasiva, sino una cierta denomina-

Dios corresponde en la criatura una sujeción plena, pues estas dos cosas son correlativas, y para esta sujeción es necesaria de parte de la criatura una condición tal, que la haga apta para ejecutar lo que Dios quisiere, recibiendo u obrando...

ción proveniente de la reunión de diversos agentes y de la subordinación de uno a otro, a la manera como puede decirse que la causa segunda es ayudada en la acción por la primera, y que por su naturaleza es apta para ser ayudada de ese modo, la cual aptitud no se funda en la potencia pasiva, sino más bien en una potencia activa de orden inferior. Así, pues, en el presente caso, guardando proporción, la criatura es apta para ser elevada por Dios a ser instrumento, no por la potencia pasiva, ya que no va a recibir nada en esa elevación, sino por una potencia activa incoada, imperfecta y obediencial, ya que es elevada para obrar, y repugna tal elevación sin esta potencia activa, como está demostrado...». Loc. cit., nn. 20, 26, 29, 30, 46, 47 y 48. — N. del T.

El Instituto Superior de Filosofía

Inagura su 8.º ciclo lectivo

El *Instituto Superior de Filosofía*, con sede en el Colegio del Salvador, Callao 542, inauguró su 8.º período de clases el miércoles 28 de mayo.

En esta oportunidad usó de la palabra el Decano, R. P. Enrique B. Pita, S. I., y se descubrió una pintura mural al temple, obra del pintor panameño señor Juan B. Jeanine, realización que representa «Las cinco vías de Santo Tomás».

Las autoridades que rigen esta escuela de filosofía en este período son las siguientes: Rector, R. P. Eduardo Troncoso, S. I.; Decano, R. P. Enrique B. Pita, S. I.; Secretario General, R. P. Avelino Ignacio Gómez Ferreyra, S. I.; Secretario, profesor Pedro H. Bidart y Tesorero, profesor Francisco Zumbo.

En el presente curso se inician las actividades del Instituto Superior de Ciencias Políticas, en el que desarrollarán cursos varios profesores de la Universidad de Buenos Aires y de la del Litoral, constituyendo el siguiente cuerpo docente: Dr. Absalón Casas; Dr. Pedro G. D'Alfonso; Pbro. Egidio Esparza; R. P. Enrique Herrera Oría; Dr. Carlos A. Lenna; Dr. Juan Pichon-Rivière; Dr. Vicente E. Márquez Bello; Dr. Rodolfo Martínez (hijo); Arq. Manuel Tristán Ocampo; Dr. Vicente D. Sierra; Dr. José A. Seco Villalba; Dr. Máximo Gómez Forgues, y Prof. Abelardo Dupuy.

Transcribimos a continuación el discurso del R. P. Pita:

Señoras y señores:

Al iniciar hoy el Instituto Superior de Filosofía el ciclo de sus cursos académicos, lo primero que se ofrece a la mente es echar una ojeada al ciclo anterior.

Durante el período lectivo de 1950 se dictaron en el Instituto, dentro de una exacta fidelidad en el desarrollo de todos los temas programados, los siguientes cursos: *Lógica*, por el P. Honorio Gómez Maldonado, S. I.; *Teodicea*, por el P. Enrique Pita, S. I.; *Ética*, por el Pbro. Egidio Esparza; *Ontología*, por el P. Ismael Quiles, S. I.; *Problemas actuales de la educación*, por el P. Enrique Herrera, S. I.; *Los maestros del pensamiento político*, por el Dr. Rodolfo Martínez (h.); *Investigadores de la psicología profunda*, por el Dr. Pedro G. D'Alfonso; *Filosofía de la política*, por el Dr. Manuel Río; *Economía social*, por el Dr. Carlos Lenna; *Política social y legislación social*, por el Dr. Vicente Márquez Bello; e *Introducción al derecho natural*, por el Dr. Juan Pichon-Rivière.

El Instituto conmemoró con sendas conferencias el Año del Libertador General San Martín, el III Centenario de la muerte de Descartes, y la aparición de la Encíclica «*Humani Generis*» de Su Santidad Pío XII.

En esta ocasión de la apertura del nuevo curso académico, las Autoridades del Instituto Superior de Filosofía hacen pública su gratitud a la contribución generosa de los señores Profesores y a la adhesión prestada a la obra por los alumnos que con tanta dedicación y constancia nos han honrado asistiendo regularmente a los distintos cursos.

Al entusiasmo aludido del selecto concurso de oyentes se debe el que hayan llegado a las autoridades del Instituto persistentes sugerencias sobre la necesaria fundación de otros Institutos, que vayan abarcando el conjunto de la formación cultural católica; cuales serían, por ejemplo, los Institutos de Teología, Ciencias Políticas, Humanidades, etc.

Este año se podrán satisfacer en parte tan legítimos anhelos, ampliando los horizontes de nuestra obra con la fundación del «Instituto de Ciencias Políticas» (iniciativa del Dr. Absalón D. Casas); dando así volumen y unidad a varios cursos que ya se dictaban sobre ciencias políticas en nuestro Instituto.

El fundamento de esta realización se encuentra en el Art. 37, inciso 4), apartado 4, párrafo 3, de la Nueva Constitución Nacional de 1949. Allí se dice textualmente que «Las Universidades establecerán cursos obligatorios y comunes, destinados a los estudiantes de todas las facultades, para su *formación política*».

La finalidad perseguida por la Constitución Argentina en la formación política de los alumnos universitarios, es capacitar a los miembros de la sociedad civil en el ejercicio de su ciudadanía, para que puedan cumplir debidamente sus obligaciones ciudadanas y desempeñar acertadamente los derechos inherentes a estas obligaciones; o bien para que puedan asesorar, de un modo u otro, a sus conciudadanos sobre sus deberes y derechos, especialmente a los que en una forma u otra rigen los destinos de la Nación.

Este es también el objetivo que en nuestra medida pretendemos lograr con la creación del «Instituto de Ciencias Políticas»; finalidad que pretendemos alcanzar, no sólo en los alumnos, sino también y principalmente en los profesores, que obligados por el desempeño de sus cátedras a la investigación científica de los problemas políticos, se capacitan para la función rectora o asesora de los deberes y derechos inherentes a la cosa pública.

De esta manera la educación política es el desenvolvimiento de un aspecto fundamental de la personalidad humana.

Pues al decir «Instituto de Ciencias Políticas» no se indica la enseñanza teórica del contenido doctrinario de una determinada facción política o el aprendizaje en la conducción práctica de ella, sino algo que está por encima de todos los partidos políticos.

Lo universal y permanente, que debe servir de base a todas las parcialidades políticas, si quieren éstas orientarse hacia el bien común del país, es el objeto propio de las Ciencias Políticas. El partido político, como tal, considera lo que en épocas y regiones concretas y de acuerdo al criterio de determinadas agrupaciones de ciudadanos, conviene llevar a la práctica para conseguir la prosperidad común.

En este sentido escribía el 1.º de junio de 1934 el entonces Secretario de

Estado del Vaticano, Cardenal Pacelli, al Nuncio de Su Santidad en Santiago de Chile: «Un partido político, aunque se proponga inspirarse en la doctrina de la Iglesia y defender sus derechos, no puede arrogarse la representación de todos los fieles; ya que su programa concreto no podrá tener nunca un valor absoluto, y sus actuaciones prácticas están sujetas a error».

Las Ciencias Políticas, por consiguiente, son ajenas a la predilección por una u otra facción política. Esto supone naturalmente que los partidos políticos, en sus respectivos programas de gobierno de la cosa pública, respeten las leyes fundamentales, universales y permanentes, de la convivencia humana, en la consecución del fin propio de la sociedad política. Porque, aunque hay que «dar al César lo que es del César», cuando el César se enfrenta contra Dios, se debe decir lo de San Pedro a los Ministros del Sanedrín: «Es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres»; porque también el César es súbdito de Dios.

Esperemos, pues, que la creación del Instituto de Ciencias Políticas, que hoy «muestra en esperanza el fruto cierto», contribuya a la conquista de los grandes ideales de la alta política, para el engrandecimiento de la patria.

Antes de terminar estas palabras de apertura del curso académico, me hago un deber de justicia y gratitud referirme a la decoración del aula de nuestras clases.

Esta decoración nació del seno mismo de nuestro Instituto. El alumno señor Juan Jeanine concibió la feliz idea de decorar el lienzo central de pared, que contemplan los alumnos durante las clases, con la expresión artística de las cinco vías por las que, según Santo Tomás de Aquino, el entendimiento humano asciende de las criaturas a su Creador.

El señor Jeanine es de nacionalidad panameña. Egresó en 1945 de la Academia de Bellas Artes de Panamá. Se hizo acreedor al Primer Premio de Paisaje en la Exposición Internacional de Guatemala; y al Segundo Premio en la Exposición de la Liga de Arte de Wáshington en 1946. Actualmente es becario del Ministerio de Educación de la República Argentina, y cursa sus estudios en la Escuela Superior de Bellas Artes de Buenos Aires.

El señor Jeanine ha sido secundado en la concepción y ejecución de su creación pictórica por la señorita Amalia Rossi, egresada de la Escuela Superior de Bellas Artes de Buenos Aires, y que frecuenta también, como el señor Jeanine, las clases de nuestro Instituto.

La realización de esta obra no dejaba de presentar sus dificultades; pues se trataba de dar contornos imaginativos y adaptados al sentimiento estético moderno a ideas eminentemente abstractas, como son los conceptos de «movimiento», «causalidad», etc.

Pero el propósito ha sido logrado plenamente.

En el centro del movimiento decorativo, y dominándolo todo, aparece la mano omnipotente del Creador; que sola, sin necesidad de ningún material previo en el que se apoye, sin instrumento ninguno que le pueda prestar ayuda, esa omnipotencia del Creador, que es al mismo tiempo su omnisciencia y su omniquerer,

saca de la nada el universo, dándole el movimiento, las virtualidades, la duración y el orden.

El primer cuadro responde a la primera vía de Santo Tomás, que es la del movimiento. Todo lo que se mueve, o en otros términos, todo lo que pasa de la capacidad de recibir alguna perfección a la actual posesión de ella, está exigiendo, en última instancia, el Acto Puro, el Ser Supremo que pueda dar todas las perfecciones cósmicas, sin recibirlas El de nadie: está exigiendo a Dios.

En el labriego que abate las espigas maduras (segundo cuadro) se ha querido expresar cómo las virtualidades que se encierran en las doradas mieses y que prometen ya el sustento necesario de cada día, se encadenan sucesivamente, en una serie más o menos prolongada de virtualidades o causas eficientes, hasta llegar a la Primera y Suprema Causa de todas las virtualidades del universo: hasta llegar a Dios.

En el tercer cuadro aparece el hombre mortal, sujeto a su temporalidad y contingencia, simbolizadas en el reloj de arena, que sostiene por una de sus asas el hombre meditativo. Esta caducidad temporal humana está apuntando, en último término, a un Ser Necesario, que vive en la eternidad, fuera del tiempo, y que por consiguiente, no conoció día de nacimiento, ni conocerá la muerte, porque existe por su misma esencia: está apuntando a la Eternidad Viviente, Dios.

La cuarta vía es la llamada de «los grados de perfección». El universo es una escala de perfecciones, que ascienden del reino inorgánico de los minerales y astros al de las plantas organizadas, de éstas a los vivientes sensitivos, y de éstos al hombre, inteligente y libre, que es el centro de la creación visible. Pero ese ascenso progresivo del universo, que culmina en el hombre, está integrado por perfecciones relativas o dependientes las unas de las otras, que señalan, más allá de ellas, al Ser absolutamente Independiente y Perfecto, donde esté la fuente originaria de todas las perfecciones relativas o dependientes: señala a Dios.

Pon fin, en el centro del panorama decorativo aparece la quinta vía del orden universal. El artista ha dado perspectiva sensible a la admiración que suscita en todos los hombres el orden de la naturaleza, representando a las cinco razas humanas (el negro, amarillo, hindú, indio americano y blanco) unidas en fraternal abrazo y extasiadas en la contemplación de la maravillosa armonía que resplandece en el universo (porque los desórdenes físicos y éticos provienen del pecado original y personal de los hombres). Este orden del cielo y de la tierra, que despierta la inspiración de los artistas, la investigación de los sabios, la meditación de los filósofos y la contemplación de los místicos, se trasciende a sí mismo y está indicando a un Sapientísimo Ordenador, en quien hayan anidado la idea ejemplar de una Inteligencia Suprema y los providentes designios de una Voluntad Omnipotente en la consecución de tan variados y concertados fines a través de la adaptación de sus medios adecuados: está indicando de nuevo a Dios.

De esta manera se cumple en el Creador el Alfa y Omega de San Juan: los seres del universo saliendo de Dios como de su principio original y volviendo a El como a su Ultimo Fin.

A la vera de estos caminos luminosos que nos conducen a los panoramas de la Divinidad, nos es presentado Santo Tomás de Aquino, que, como desprendido del conjunto decorativo y en actitud de «Maestro Común o Universal», abre ante todos la Suma Teológica, en la que se leen las cinco vías por las que el entendimiento humano asciende de las criaturas al Creador; y enseña, en términos filosóficos, lo que el artista tradujo en sentimiento estético.

No me queda sino implorar del Señor Supremo del universo, que da a todos los seres el movimiento, las virtualidades, la duración, la perfección y el orden, siga concediendo y acrecentando a nuestro Instituto Superior de Filosofía el dinamismo en el desarrollo de sus actividades, la virtualidad productiva de los mejores frutos culturales, la duración, temporal sí, pero inmortal a su vez porque está afirmada en la roca de la Eternidad Viviente, el acrecentamiento perfecto en la marcha hacia el ideal y el orden de la Sabiduría Cristiana.



RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

ROBLES, OSWALDO. — *Filósofos Mexicanos del Siglo XVI*. Contribución a la historia de la filosofía en México. Librería de Manuel Porrúa, México, 1950, 142 págs. y 16 láminas.

Con sumo interés hemos recibido esta obra del estudioso y amigo profesor mejicano. El estudio de la historia de la filosofía durante el período colonial está todavía por hacerse en su conjunto, y no dudamos de que contiene valores de interés para la historia de la cultura en América y para la historia de la filosofía, especialmente de la Escolástica. Toda contribución merece por ello nuestra mejor atención, siempre que, como la presente, esté hecha con sólida información y comprensión de la Escolástica.

Oswaldo Robles estudia tres figuras sobresalientes de la historia de la Escolástica en Méjico: Fray Alonso de la Vera Cruz, el agustino iniciador de los estudios filosóficos en la Nueva España; Fray Tomás de Mercado, el dominico traductor de Aristóteles y comentador de Pedro Hispano; y el P. Antonio Rubio, jesuíta, lumbrera de los peripatéticos mejicanos, según Robles. Un cuarto capítulo dedica a los que él llama «los apóstoles del Humanismo Cristocéntrico en nuestro siglo dieciseis»: Fray Juan de Zumárraga, primer Obispo y Arzobispo de México; Fray Bartolomé de las Casas; y Don Vasco de Quiroga, primer Obispo de Michoacán.

Fray Alonso de la Vera Cruz es indiscutiblemente de extraordinario valor, no sólo porque es el iniciador de los estudios filosóficos en Méjico, sino por el valor intrínseco de sus obras. Robles lo encuadra perfectamente dentro de la tradición de la escuela de Salamanca, donde Vera Cruz tuvo por maestros a los grandes restauradores de la escolástica, los dominicos Vitoria y Soto. Vera Cruz no sólo transplantó vivo el espíritu de la floreciente escuela salmantina; nos ha dejado cuatro obras (textos de filosofía), que no dudamos compiten con las mejores en su género publicadas por entonces en Europa. Robles nos da en este trabajo una buena descripción de las mismas, insistiendo en el aspecto antinominalista que Vera Cruz heredó de Salamanca. En el problema de los universales y de las especies impresas Vera Cruz está manifiestamente de parte de la tradición tomista. Nos parece en su conjunto exacta la valoración que Robles hace de Vera Cruz, con ligeros matices que no vale la pena señalar aquí, y que apuntamos en un trabajo publicado anteriormente en CIENCIA Y FE.

La figura de Fray Tomás de Mercado, O. P., es también estudiada por Robles con cariño y la encuadra dentro del marco histórico que le corresponde, el de la actuación y el desarrollo de los dominicos en Nueva España. Fray Tomás de Mercado, que floreció unos años después que Vera Cruz, nació en España, pero fué a Méjico siendo niño; ingresó allí en la Orden de Sto. Domingo y, en fin, estudió en la Universidad de Méjico. Allí tuvo como profesor a Fray Pedro de Pravia, antiguo maestro de Salamanca. Fué luego destinado a Sevilla, donde escribió su *Commentarii lucidissimi in textum Petri Hispani*, 1571; *In Dialecticam Aristotelis*, 1571; y una *Suma de Tratos y Contratos*, 1569. Tras una breve pero entusiasta presentación del valor de la reforma escolástica realizada por los dominicos en Salamanca y por los jesuítas en Coimbra, Robles presenta las tres obras de Mercado. «En 1571 aparecía la Lógica aristotélica traducida en elegante paráfrasis latina por Fray Tomás de Mercado, a la sazón profesor en el convento de Sevilla, su tierra natal. Obedecía este esfuerzo al deseo de ofrecer a sus contemporáneos una versión latina de Aristóteles expurgada de la jerga tosca y rígida con que escolásticos decadentes habían amurallado el perenne pensamiento del fundador del Liceo...». Tal fué la empresa meritoria de Mercado.

También con una buena introducción histórica sobre la entrada de los jesuítas en Méjico y su actuación docente, especialmente en la recia figura del P. Pedro de Hortigosa, nos presenta Robles con gran relieve al jesuíta Antonio Rubio. Este vivió veinticinco años en Méjico, durante doce de los cuales fué profesor de teología en la Real y Pontificia Universidad de Méjico. «Las obras que el P. Rubio imprimió en Europa, y que aparecieron durante los primeros años del siglo XVII, fueron de hecho pensadas y redactadas en Méjico, en la austera celda que habitaba en el Colegio Máximo y en el silencioso retiro de Tepozotlán», por lo que nada tiene de extraño que su *Lógica* haya merecido la denominación de *Mexicana*. «Sus obras, que comprenden Comentarios a la *Dialectica*, a la *Physica*, al *de Ortu et Interitu*, al *de Anima*, son densos volúmenes, en que a la vez campean la erudición escolástica y la relevante personalidad del autor. Robles sitúa acertadamente a Rubio en lo que se refiere a los problemas lógicos, al decir que «se mantiene afín al peripatetismo escolástico de Alcalá representado por Villalpando; pero enriquecido con la erudición de Francisco de Toledo y animado del afán polémico contra el nominalismo por influencia de Domingo de Soto y de la Escuela salmantina», (p. 80). Al clasificar a Rubio entre las escuelas de su tiempo, Robles lo coloca decididamente de parte de Santo Tomás y de la interpretación llamada «tomista», oponiéndose a la clasificación de Menéndez y Pelayo, como de otros, que han visto en Rubio un «tomista disidente» y han encontrado en sus obras tesis de inequívoco sabor suarista. Según Robles, nuestro autor ni en su tendencia general, ni en el caso particular de la distinción entre la esencia y la existencia se aparta o se opone a la tradición tomista de la distinción real; la distinción real que él rechaza es la de Egidio Romano «inter rem et rem», pero no «la que concierne a la estructura interna del ser real y que por ello real se denomina». «La confusión entre estas dos distinciones dió origen a la tesis de Suárez, que no se opuso a la doctrina de Santo

Tomás directamente, sino a la de Egidio; pero que yendo más allá de la crítica del punto de vista del autor de los *Theoremata*, concluye en una mera distinción de razón. Nuestro P. Rubio, aun cuando hace uso de algunos de los argumentos de Suárez en contra de la *distinctio inter rem et rem*, no se vincula a la tesis de la distinción conceptual defendida por el Doctor Eximio» (p. 93).

Lamentamos no poder coincidir con Robles en esta situación histórica de Rubio. Tanto en su ideología de conjunto, como en el problema particular de la distinción real, Rubio se halla tan claramente dentro de la corriente representada por Suárez que no puede menos que sorprendernos la afirmación de Robles. En artículo paralelo al que publicamos sobre Vera Cruz, reproduciremos textos explícitos que no dejan lugar a duda. He aquí algunas muestras: En la concepción de la *materia prima* coincide con Suárez, atribuyéndole su propia actualidad entitativa, su propia existencia y su propia subsistencia, todo con independencia de la forma (*Commentarii in octo libros... de Physico Auditu... L. 1, Tract. 1, q. 3, nn. 11 y sigs.; págs. 77 y sigs., ed. Lugduni, 1640*). Esta sola tesis destruye toda la estructura del tomismo rígido de la escuela de Cayetano, tanto en su forma antigua como en la moderna. Otra tesis diametralmente opuesta a este tomismo es la del conocimiento directo del singular material por el entendimiento, que clara y detenidamente defiende Rubio, lamentando tener que separarse de Santo Tomás en este punto, tal vez el único, ante la evidencia de las razones. (*Commentarii in libros Arist... De Anima... L. III, cap. 4 y 5, Tract. de intellectu possibili, q. 3, nn. 99 y sigs.; págs. 648 y sigs. Especialmente n. 113; pág. 688*). Por supuesto en el problema del concurso divino con las causas segundas rechaza el concurso previo (*Commentarii in octo libros... de Physico Auditu... L. 2, Tract. 4, q. 3, n. 79, pág. 252*). En la teoría de los modos sigue generalmente el espíritu y las aplicaciones de Suárez (ver, por ejemplo, a propósito del modo sustancial de la unión de la materia y de la forma. *Ibid. L. I, Tract. 2, q. 6, n. 66; pág. 150*). En el caso del principio de individuación, el mismo Robles cita a Rubio concordando con Suárez. Podía haber citado la tesis común a Suárez y a Rubio, excluyendo la cantidad como principio de distinción numérica de las partes integrantes de la materia o de la substancia compuesta de materia y forma (*Ibid. L. 1, cap. 3, q. 2; pág. 45*). Esta tesis está en oposición con la escuela tomista tradicional, inspirada en este caso en la letra misma del Angélico. Cuanto al problema de la esencia y existencia, los textos de Rubio no son menos explícitos. Es la misma distinción conceptual (*ratione tantum, sola ratione*), pero con *fundamento in re*, defendida por Suárez, la que Rubio enseña repetidamente. Por ejemplo, a propósito de la materia, nos dice: 1) que ninguna de las dos opiniones es cierta: «quaestio igitur non procedit de actu... existentiae, quem omnes sentiunt extra essentiam creaturae esse (licet non sit certum an distinguatur ab ea realiter vel ratione tantum)...». (*Ibid. L. I, Tract. 1, p. 2, n. 11; pág. 77*); 2) la identidad real es más probable: «Existentia, iuxta probabiliorem sententiam et magis communem in schola idem est realiter cum essentia vel natura cuius est» (*Ibid. q. 3, n. 19; pág. 82*); 3) es mucho más probable la identidad real y la distinción *sola ratione*: «Vel existentia est eadem entitas realis cum essentia, vel distincta; si primum concedatur (quod

longe probabilius est)...» (*Ibid.* n. 20, pág. 83). Nótese que la fórmula empleada aquí es la misma usada por Rubio y Suárez en el caso de la distinción entre el género y la diferencia: «An compositio speciei ex genere et differentia sit *realis vel tantum rationis*» (Rubio, *Logica Mexicana*, Lugduni, 1611, In Perphyr., cap. 4, n. 22, pág. 157). Y en el *De Anima* no sólo opone el *sola ratione* al *realiter*, sino al *ex natura rei* (L. II, cap. 3, nn. 52-55; págs. 242-243). Esto demuestra claramente que tanto Rubio como Suárez no sólo rechazaron la distinción cruda *inter rem et rem*, sino toda distinción actual *independens ab intellectu*. Tanto uno como otro se consideraban discípulos de Santo Tomás. En él se inspiraron y lo siguieron todo lo posible. En la mayoría de las cuestiones en que se apartaron del tomismo de su tiempo, que luego ha seguido llamándose «la escuela tomista», fué invocando una más genuina interpretación del Angélico; si en alguno que otro punto se apartaron de éste, fué porque, como buenos filósofos, no estaban dispuestos a dejarse guiar tan sólo por el principio de autoridad, aun la de Santo Tomás, que pesaba mucho para ellos, ni la de una escuela determinada.

Lo que en el cap. IV de la obra de Robles, que contiene interesantes referencias sobre el espíritu de los primeros años de la cultura mejicana, más nos ha interesado, es la defensa del ilustre obispo franciscano Juan de Zumárraga de la imputación de erasmismo, hecha a su *Doctrina Breve*. Respecto de Fray Bartolomé de las Casas, Robles se muestra particularmente interesado en demostrar que se inspira en un genuino tomismo, aprendido en Cayetano y por la escuela de Salamanca, sin resabio alguno de escotismo ni occamismo, ni mucho menos con ideas precursoras de Descartes y de la filosofía moderna. Creemos que la defensa de Robles es fundamentalmente verdadera, pero tal vez está hecha en una forma demasiado radical y afectiva.

Cerramos esta larga nota, prueba del interés que la obra de Robles ha despertado en nosotros, haciendo votos porque el autor publique pronto su anunciada *Contribución a la Historia de la Escolástica en México*. Las observaciones que aquí hemos hecho son fruto de un deseo sincero de contribuir a la objetividad histórica, que debe estar por encima de los afectos de escuela, y no restan nada de nuestra simpatía y aprecio por la fecunda obra realizada y por realizar de Oswaldo Robles.

I. QUILES, S. I.

FERM, VERGILIUS. — *A history of philosophical systems*. The Philosophical Library, New York, 1950, 642 págs.

Esta obra tiene carácter de *introducción*, más que de *especialización*, en la historia de los sistemas filosóficos. Pero ha sido escrita por un grupo de profesores que conocen a fondo los respectivos sistemas a ellos encomendados por el director de la obra, Prof. Vergilius FERM. Es, pues, una historia de la filosofía escrita en base a los diversos sistemas que han tenido especial interés o influencia, desde las antiguas filosofías orientales hasta las escuelas o sistemas modernos. Cada capítulo lleva la firma de su autor, casi todos profe-

sores en alguna Universidad de Estados Unidos o Canadá. En las colaboraciones predomina el tono expositivo e informativo, pero, naturalmente, no deja de aparecer la simpatía ideológica propia de cada colaborador. Estos pertenecen, con raras excepciones, a la tendencia o sistema cuyo desarrollo se les ha encomendado. El juicio definitivo queda librado a la perspicacia y sentido crítico del lector.

Con todas las ventajas e inconvenientes (ventajas, en la exposición e información objetivas; inconvenientes, en la falta de una crítica de conjunto que oriente al lector, sobre todo al lector estudiante, a quien va dirigida) la obra realiza un plan original para introducir al lector en la historia de la filosofía, y puede ser de positiva utilidad para los que desean tener en pocas páginas las líneas esenciales de cada sistema. En la primera parte, con sus diecisiete capítulos sobre los sistemas antiguos y medievales; y en la segunda con sus treinta capítulos sobre la filosofía moderna y actual, da una visión bastante completa de los principales sistemas filosóficos.

Recorriendo algunos de los capítulos que más nos interesaron, podríamos, por ejemplo, notar que en el «Aristotelismo» la filosofía de Aristóteles ha sido expuesta con acertada visión realista, y distinguida así de la filosofía presocrática y platónica, como del moderno «positivismo crítico» o de la «metafísica» de tipo científico. Sin embargo la metafísica aristotélica ha sido expuesta tan sólo en relación con el mundo físico, y no aparecen las implicaciones a que fué conducido Aristóteles por su estudio del mundo físico, que culminaron en los últimos libros de su *Metafísica*.

Los capítulos relativos a la escolástica han sido encomendados a profesores católicos: Así el cap. 15 de la Primera Parte: «El primitivo escolasticismo cristiano», y los siguientes (16 y 17): «Renovación del aristotelismo y filosofía tomista» y «Escotismo y occamismo». Estos dos últimos capítulos llevan la firma de Armand Maures, profesor de filosofía en el Instituto Pontificio de Estudios Medievales de Toronto. Son síntesis históricas en ocho o diez páginas, coincidentes con las admitidas en líneas generales por todos los historiadores de la filosofía en la Edad Media. Como idea de última hora que el autor incorpora a su exposición citemos, por ejemplo, ésta: «...la metafísica de Duns Escoto ha sido llamada justamente *esencialista*, por distinción de la metafísica *existencialista* de Santo Tomás, en la que el centro metafísico de un ser individual es un acto de existir, y su esencia no es más que una limitación de este acto» (pág. 214). Y anteriormente, al explicar la metafísica de Santo Tomás, nos había dicho: «Lo que es nuevo en la metafísica de Santo Tomás es la noción de que un ser es primariamente un acto de existir (*esse*); de manera que su mundo es más bien el de actos individuales de existir que el de formas o esencias» (pág. 207). «Tal es el acto de existir que Santo Tomás describe como «la actualidad de todos los actos» y «la perfección de todas las perfecciones». Es lo más profundo en todo ser, su núcleo metafísico, por así decirlo, la raíz-cause de todas sus perfecciones y de su inteligibilidad» (*Ibid.*). Es interesante ver que se va divulgando esta doctrina tomista, que hubiese parecido un tomismo radicalmente heterodoxo a los grandes comentadores «tomistas» de los siglos XV, XVI y XVII, tan

conocedores de los textos del Angélico. En Santo Tomás, según ellos, la esencia es la realidad fundamental; el acto de existir (la existencia actual) es un «complemento» o «terminación» en el orden sustancial de la esencia. Ahora los papeles se han invertido, y se ha descubierto que según Santo Tomás la realidad fundamental es la existencia individual, y que ésta es «la raíz-causa de todas las perfecciones del ser y de su misma inteligibilidad».

Hasta hace poco lo «inteligible» era la esencia, y la esencia-universal (recuérdese la teoría tomista del conocimiento por abstracción de las especies-esencias-universales); y la única raíz de inteligibilidad en los seres era la participación de alguna esencia. Es curioso, históricamente, notar la evolución del tomismo en su interpretación de Santo Tomás. Los primeros intérpretes clásicos, desde Capreolo y Cayetano hasta Juan de Santo Tomás, cargaron evidentemente el acento sobre la esencia, hasta el punto no sólo de hacerla el centro de la metafísica del Angélico, sino de atribuirle una realidad y actualidad propia frente a la existencia actual. El neotomismo, especialmente en las cuatro primeras décadas de este siglo y ante las dificultades urgentes de los adversarios de la distinción real entre la esencia y la existencia, halla una fórmula, que se podría llamar de equilibrio, la de los co-principios del ser, pero en la cual la esencia no tiene entidad, realidad o actualidad propia, sino que toda la que tiene la debe al acto de la existencia, realmente distinto de ella. El tercer paso se ha dado estos últimos años con un nuevo neotomismo, que rompe otra vez el equilibrio, esta vez por evidente influencia de las dificultades levantadas por el existencialismo: ahora el acento en Santo Tomás, el núcleo metafísico del ser, resulta que está en el acto individual de existir.

En la parte moderna y contemporánea encontrará el lector interesantes síntesis de los más variados sistemas: neo-kantismo, materialismo dialéctico, idealismo americano, positivismo, fenomenología, vitalismo, pragmatismo, existencialismo, tomismo contemporáneo, positivismo lógico. Citemos, como ejemplo, el capítulo sobre el existencialismo, discretamente presentado por el profesor Helmut Kuhn, de la Universidad de Erlangen. Expone primero el principio del existencialismo y sus antecedentes históricos. Luego trata del «Existencialismo crítico»: a) teológico-dialéctico: Karl Barth; b) kantiano: Jaspers; c) fenomenológico: Heidegger, Sartre. La clasificación misma ya muestra el lado flaco de cada tendencia. De Sartre dice que su sistema se reduce a un brillante *jeu d'esprit* y que no ha podido destruir el equilibrio de la balanza entre la esencia y la existencia dentro del ser impunemente, pues ha caído en un subrepticio esencialismo (pág. 414). En segundo lugar trata del «Existencialismo social»: Gabriel Marcel, concordante, dice Kuhn, con «la tradición cristiana metafísica y teológica» (pág. 415); Gilson y Maritain, los cuales han realizado un acercamiento entre el existencialismo, la más revolucionaria de todas las escuelas filosóficas, y el tomismo tradicional... En Heidegger y Sartre el existencialismo parece una filosofía rebelde. Con la teo-ontología tomista el hijo pródigo vuelve a la casa paterna (*ibid.*). Hemos indicado, por nuestra parte, anteriormente el valor de este hallazgo del «existencialismo» en el seno de la filosofía de Santo Tomás.

Como ejemplo de la útil precisión de estas síntesis citemos ahora el artículo de Gustav Bergman, profesor en la Universidad de Iowa, sobre el *Positivismo lógico*. Resulta siempre difícil definir una corriente, y más cuando tiene muchas cabezas: el positivismo lógico es, sin duda, la filosofía predominante entre los pueblos de habla inglesa. Bergman nos da una buena y simple caracterización que nos permite conocerlo y juzgarlo mejor. Todos los positivistas lógicos coinciden, dice, en estos puntos: a) mantienen los puntos de vista de Hume sobre la causalidad y la inducción; b) insisten en la naturaleza tautológica de las verdades lógicas y matemáticas; c) conciben la filosofía como análisis lógico, vale decir, como clasificación del lenguaje que hablamos en la vida diaria; y d) tal análisis lleva a «rechazar la metafísica» en el sentido de que, por ejemplo, «los puntos en disputa entre las formas tradicionales de idealismo, realismo y fenomenismo no pueden ser establecidos, por lo menos en su intento original, en un lenguaje debidamente clarificado» (pág. 472). Con oscilaciones más o menos pronunciadas en diversos autores hacia la metafísica realista o idealista, la descripción de Bergman nos parece exacta y un progreso en la fijación de los caracteres esenciales del positivismo lógico. También nos revela a la vez su riqueza y su pobreza: su riqueza como filosofía experimentalista o experiencialista, y su pobreza como filosofía humana, pues nos deja a oscuras en los problemas que más nos interesan.

Con los ejemplos citados, confirmamos a nuestros lectores nuestra inicial apreciación sobre el interés de esta obra.

I. QUILES, S. I.

JOMBART, S. I., ÉMILE. — *Manuel de Droit Canon conforme au Code de 1917 et aux plus récentes décisions du Saint-Siège*. Paris, Beauchesne et ses fils, 1941, 564 págs.

El manual de derecho canónico del P. Emile Jombart, S. I., conocido canonista y decano de la Facultad de Derecho Canónico del Instituto Católico de Tolosa, no es un libro que pasa inadvertido. En él se reflejan los profundos conocimientos de derecho canónico y la vasta experiencia jurídica del P. Jombart, autor de numerosos trabajos notables y consultas. (*Le mariage*, *Le sacrement de l'ordre*, reediciones del *Catéchisme des vœux* y *Les principes de la vie religieuse* de Cotel, colaboración en *Traité de droit canonique* publicado bajo la dirección del Canónigo Naz (Latouzey, 1948), estudios en el *Dictionnaire de droit canonique* y múltiples artículos y consultas en *Nouvelle Revue Théologique* y *Revue des Communautés Religieuses*).

Escrito en francés, el Manual se hace accesible a un círculo más vasto de lectores e, indudablemente, será consultado tanto por numerosos sacerdotes, estudiantes y juristas como por todos los católicos cultos que desean conocer el sistema admirable de las leyes de la Iglesia. El fin que el autor se asigna en su obra es dar una visión de conjunto, clara y precisa, de la legislación canónica, haciendo conocer y comprender mejor el sistema de las leyes ecle-

siásticas en vigor, para que «mejor conocidas, sean mejor observadas para mejor servicio de la Santa Iglesia». Por eso, aunque en su exposición el autor sigue, en líneas generales, el orden del Código de Derecho Canónico, sin embargo no comenta todos los cánones, ni tampoco los cita todos íntegramente. «Este Manual, dice él, no abriga la intención de hacer inútil el Código de Derecho Canónico... ¿Para qué recordar a nuestros lectores que el bautismo es un sacramento, o bien que para confesar es necesario ser sacerdote y tener jurisdicción?». Por las mismas razones no expone el derecho público de la Iglesia ni el aspecto jurídico de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, si no es en pocas palabras, sin exceder los límites del Código. Es un manual práctico. La admirable disposición de las materias y la división en títulos y subtítulos, con números marginales, hace fácil su consulta. La exposición es sumamente clara y concisa. Al principio de algunos capítulos, como por ejemplo, de la Curia Romana (N.º 142) o de los Legados del Soberano Pontífice (N.º 163) encontramos una breve reseña histórica. La mayor parte de los capítulos empiezan con la exposición del aspecto jurídico de la materia que tratan. El cuadro sinóptico de los impedimentos dirimientes en el matrimonio (N.º 559) es un ejemplo de su clara exposición. Otro rasgo peculiar de la obra es el modo fácil y práctico de la exposición. En el capítulo sobre el comercio de los clérigos, por ejemplo, encontramos: Motivo de la prohibición; géneros de comercio; ¿qué es lo que se prohíbe?; aplicaciones; excepciones (Nos. 104-105). Pero a pesar de la exposición concisa no faltan ciertos detalles, como, por ejemplo, las normas prácticas de conservar las hostias consagradas. Es de lamentar que algunas cuestiones de importancia práctica, la jurisdicción y la confesión de las religiosas, por ejemplo, no están desarrolladas como se podría desear. La bibliografía es muy escasa. El índice alfabético de las materias tampoco es amplio. Sin embargo estas imperfecciones no disminuyen el mérito de esta obra notable, teniendo en cuenta que se trata de un manual. Las fuentes utilizadas no se limitan a las obras fundamentales de derecho canónico sino también abarcan en gran número las recientes disposiciones de la Santa Sede.

A. K.

FR. CÁNDIDO DE VIÑAYO, O. F. M. C. — *El Libro de las Parábolas*. Ed. Studium de Cultura (Madrid-Buenos Aires), Buenos Aires, 1949, 276 págs.

No se puede negar que el libro está escrito con conocimiento de los varios sentidos de las parábolas, resultando muy interesante y provechoso, no sólo para los simples fieles, sino aun para los predicadores, para sus homilias al pueblo sencillo.

Hubiéramos deseado, empero, que se hubieran omitido ciertas descripciones a las veces poco fundadas, por ejemplo, «había comprado una casa de placer», pág. 134; en la descripción de la pág. 98 «los colchoncitos», etc., un poco ridículo; un poco forzado lo del «amigo albergado», en la pág. 99. Lo mismo ciertas palabras algo extrañas: «pan llevar» (pág. 39 y 109); hombre «avaricioso»

(pág. 60 y 131) y otras semejantes, que no es raro encontrar en sus páginas.

Asimismo nos hubiera gustado ver citados los puntos de donde han sido sacadas sus explicaciones, y sobre todo las de los SS. Padres.

La obra no deja de ser útil y recomendable para quienes no quieran o no puedan acudir a los comentaristas, pues aquí tienen el sentido real y el acomodaticio de las parábolas, que es lo que busca la generalidad de los fieles.

PEDRO PARAVANO, S. I.

RAHNER, S. I., HUGO. — *Teología de la Predicación*. Editorial Plantin, Bs. As. 1950, traducción del alemán por Juan Carlos Ruta, 302 páginas.

El ansia de renovación espiritual, expresada en los últimos tiempos en los más diversos tonos y no en una sola lengua, para ocurrir a las ingentes necesidades del mundo moderno, encuentra en la obra del P. Rahner una de sus expresiones más auténticas y felizmente logradas. No se agotaría su profunda enseñanza diciendo simplemente que se trata de una motivada invitación a predicar la teología.

Se trata de la obra de un teólogo consumado, destinada en primer lugar a los que deben llevar el mensaje evangélico, pero también a los que se preparan para el sacerdocio y, si bien requiere una cierta familiaridad con los estudios sagrados, también ha de llegar al laicado culto, que encontrará en sus páginas densas y ardorosas una respuesta —la respuesta del Evangelio— a sus inquietudes, tanto más urgentes cuanto más profundamente humanas.

Su fuente primera de inspiración es el Kerigma o predicación primitiva de la Buena Nueva, sin menospreciar por ello la elaboración escolástica posterior. Se nutre de la exégesis sería de los textos escriturísticos y presenta una síntesis compacta del contenido del Mensaje, sin atomizarse ante la profundidad del misterio que debe predicar, hacer gustar, amar y ayudar a insertarse en el corazón, la mente y la vida del auditorio.

Originada la obra en una serie de conferencias al clero, reunido para tratar los problemas pastorales candentes, constituye la obra que comentamos una serie de prelecciones, que después de establecer las relaciones entre la teología y la predicación pasa a ocuparse de la revelación y de su contenido dogmático.

La tercera prelección muestra una manera de hacer asequible el misterio de la Trinidad, en sí y en relación con nuestra vida. Toda la economía de la gracia y de nuestra adopción divina gira alrededor de la participación que desde ahora se nos da en la vida íntima de la Trinidad Santísima. La dificultad del tema —comprobada por los trabajos de los últimos años— es superada por medio de una grande sinceridad intelectual acompañada de una igualmente sincera piedad.

El problema de la creación y de la caída original se propone de una manera personal y acuciente.

El misterio de la Encarnación, punto central de nuestra predicación, lo mismo que la divinidad del Hombre Cristo Jesús, preceden al tema sobre la Iglesia,

en el cual insiste de nuevo el autor sobre la gracia y la adopción in Ecclesia, que es lo mismo que decir in Christo.

La vida de Jesús, más que como anécdotas edificantes o piadosas simplemente, completa el tratado de Verbo Incarnato; de la misma manera como la vida de la Iglesia manifiesta la divinidad invisible de la misma, la vida humana de Jesús es manifestativa de la Persona divina encarnada.

Las últimas prelecciones se refieren a los sacramentos, la teología del sacerdocio visible, participación del sacerdocio de Cristo. Termina el autor sus prelecciones exponiendo el misterio de la resurrección de la carne.

Las vistas profundas del autor, el enfoque nuevo por antiguo, pero carente de todo arcaísmo de mala ley, del kerigma cristiano, el recurso continuo a las fuentes, la confirmación de la doctrina con la enseñanza de la Iglesia, hacen de este libro un elemento indispensable de consulta, de meditación y de estudio para quien quiera profundizar el sentido del mensaje de que todo cristiano es portador, pero principalmente el sacerdote.

El estilo de la obra es didáctico, pero a pesar del esfuerzo del autor por hacerse asequible, no siempre su lectura es fácil. El traductor ha respetado las ideas y el estilo denso del autor, con una fidelidad quizá excesiva en cuanto a lo segundo, lo cual no ha de ahorrar esfuerzos a los lectores a los cuales está destinada esta traducción, menos acostumbrados a una tal densidad de pensamiento.

HUGO M. DE ACHÁVAL, S. I.

LLORCA, S. I., P. BERNARDINO. — *Historia de la Iglesia Católica*, tomo I (Edad Antigua, 1-681 - La Iglesia en el mundo greco-romano). «Biblioteca de Autores Cristianos». Madrid, 1950. (19½ x 12½; XXXII, 961 págs.).

El tomo a la vista es el primero de los cuatro que han de formar la Historia de la Iglesia Católica en sus cuatro grandes edades: Antigua, Media, Nueva y Moderna, cada una de las cuales se deberá a la pluma de otros tantos autores: P. Bernardino Llorca, S. I., que trata la Edad Antigua en el tomo que acaba de aparecer; P. Ricardo García Villoslada, S. I., quien nos brindará el II tomo, en el que tratará la Edad Media, del siglo VIII al XIII, o sea la cristiandad en el mundo europeo y feudal; P. Pedro de Leturia, S. I., con el tomo III, quien ha tomado a su cargo el estudio de la Edad Nueva, o sea del Cristianismo e Iglesia en los siglos de las reformas y de los grandes descubrimientos (siglos XIV al XVII); y, finalmente, el P. Francisco Javier Montalbán, S. I., cuya obra póstuma es el tomo IV de esta Historia, o la Edad Moderna, correspondiente a los siglos XVIII al XX, en el que se estudia la Iglesia Católica en su lucha y relaciones con el laicismo, tanto ideológico como político y social, desarrollado en Euro-América.

La acreditada competencia de estos cuatro autores habla por sí sola de la alta jerarquía científica de la obra, que esperamos ver pronto íntegramente publicada. Y no nos cabe la menor duda de que en ella se sortearán plenamente los escollos que a una mayor organicidad de criterio y de estilo en todo el relato podría tal vez oponer la multiplicidad de autores. Lo cual no siempre se

ha logrado en las historias más modernas que conocemos y que han seguido el sistema de colaboración múltiple, tales como la de Mons. Kirsch, la de Fliche-Martin, la de Finke-Schnürer, etc. De más está decir que, por ejemplo, en la de Kirsch la labor de alguno de los colaboradores ha sido deplorable.

No han pasado inadvertidas estas dificultades a los autores de esta nueva Historia de la Iglesia, a pesar de lo cual, y aleccionados por las ajenas experiencias, han creído ser ése el criterio más aconsejable, si bien introduciendo la novedad de ser sólo cuatro los autores de toda la obra, con lo cual esperan que, al reducir para cada autor el campo de estudio, ganará dicha obra en competencia crítica.

Otra novedad que encuentra el lector es la denominación de «Edad Nueva» con que se designa el período comprendido entre los siglos XIV y XVII, desglosando así los siglos XIV y XV de la Edad Media, y de la Moderna el XVI y primera parte del XVII, formando con ellos una época propia que ni es ya Edad Media ni llega todavía a ser Moderna. La denominación es enteramente acertada y, si no con ese nombre, al menos de hecho, la había ya adoptado Mons. Kirsch al preparar, desde 1902, las nuevas ediciones de su célebre «Kirchengeschichte» en cuatro tomos. Ahora adquiere tal denominación forma definitiva y desaparece la antigua división de los últimos períodos de la Historia llamados Edad Moderna y Edad Contemporánea, que no respondía del todo a la realidad.

La presente obra no es un libro de texto para la enseñanza de la Historia Eclesiástica, en lo cual no es tampoco muy abundante el idioma castellano, sino un libro destinado más bien «a la lectura y consulta», que viene a llenar una verdadera necesidad dentro de la historiografía eclesiástica en nuestro idioma, que en este género sólo contaba con las traducciones del *Handbuch der Kirchengeschichte* del Card. Hergenröther y de la obra de Mourret. El público español e hispano-americano necesitaba algo más propio, una obra de Historia Eclesiástica en la que, sin merma de la universalidad supranacional de la Iglesia de Cristo, se hicieran resaltar también los tiempos y los problemas del mundo hispano-latino, que en las obras hasta ahora conocidas quedaban en la penumbra de los acontecimientos intrascendentes. Nada digamos de la vida y azares de la Iglesia en las naciones del Nuevo Mundo, apenas incorporados en breves páginas de muy incompleta información dentro de la historiografía corriente.

En lo que a la Madre Patria se refiere, el presente tomo del P. Llorca responde satisfactoriamente al intento de los autores de esta obra, y casi estamos por decir que en algunos puntos responde demasiado, llevando a veces al lector por un largo desvío al estudio de ciertas tradiciones o de ciertos santuarios españoles, que le hacen perder la visión general del conjunto y hasta el hilo de la narración, que tal vez hubieran ganado con una mayor brevedad en dichas digresiones y remitiendo éstas a notas o apéndices, para hacerlas con más extensión y pormenores. Es ésta sólo una impresión personal recibida al recorrer las interesantes páginas de esta magnífica obra del P. Llorca, cuyo conjunto no desmerece por ello en lo más mínimo. Tal vez otros lectores, y mucho más lectores españoles, se impresionen de diversa manera.

Pero no puede negarse que el autor trata de proyectar la mayor luminosidad posible sobre todos y cada uno de los acontecimientos, principalmente sobre

aquellos que han sido objeto de alguna discusión, a pesar de lo cual advertimos la ausencia de algunas palabras, al menos, sobre un punto de indudable valor apoloético, como es el referente al número de los mártires, en el que cita, no obstante, la bibliografía existente, pero sin detenerse en él. Nadie ignora que en este asunto se suele pecar por carta de más entre muchos católicos que hablan de «millones de mártires», y por carta de menos entre los no católicos. Una «mise au point» al respecto hubiera sido, sin duda, muy oportuna en una obra de esta índole.

Excelente y utilísima es la «orientación bibliográfica» que nos brinda el autor al principio de su obra, y no menos útil el «índice alfabético de materias, personas y lugares» con que la corona. Pero, sin duda, hubiera sido también muy útil añadir un nuevo índice bibliográfico de los autores antiguos y modernos consultados por el autor y que éste cita prolijamente en el decurso del texto y de las notas. Dado el objeto que persigue esta obra, hubiera aumentado con ello su mérito, que ya es grande, y se lo hubieran agradecido no pocos estudiosos y aficionados, aun a costa de una mayor extensión y precio de la obra. Tampoco diremos que sea absolutamente completo y prolijo el índice final, donde, para citar sólo un ejemplo, encontraremos los Anatematismos de San Dámaso, pero no los de San Cirilo, y podríamos presentar varios otros casos de omisión. Pero quien haya acometido alguna vez la laboriosa tarea de confeccionar esta clase de índices, comprenderá perfectamente que una prolijidad absoluta en ellos es poco menos que imposible.

Repetimos que nada de todo esto disminuye el valor de la obra, cuya aparición debe ser jubilosamente saludada por el mundo de habla hispana, pues viene a enriquecer positivamente la historiografía eclesiástica de nuestro común idioma, que desde hoy podrá presentar a los estudiosos obras tan valiosas, por lo menos, como las escritas en idiomas extranjeros.

Felicitemos sinceramente, no sólo al P. Llorca por este magnífico esfuerzo historiográfico realizado con tanto éxito, sino también al Instituto Gallach, de Barcelona, a la Biblioteca de Autores Cristianos, de Madrid, por tan feliz iniciativa, y a los demás autores que han realizado ya o están realizando el designio inestimable de llenar la laguna que existía en este género de la producción sacra española, no dudando que pronto tendremos el placer de saborear y analizar los tres tomos que aún faltan.

AVELINO IGNACIO GÓMEZ FERREYRA, S. I.

OLMEDO, S. I., P. DANIEL. — *Manual de Historia de la Iglesia*, (3 tomos; 22½ x 16). México, D. F. (1.º t.: 1946; XII + 289 págs.; 2.º t.: 1947; X + 283 págs.; 3.º t.: 1950; VIII + 374 págs. Con mapas y cuadros cronológicos en páginas intercaladas).

«Modesto Manual de Historia Eclesiástica» llama el autor a esta obra de texto que, empezada a publicar en 1946, acaba de coronar con el tercer tomo, dado a luz el pasado año de 1950. Digamos desde un principio que mucho más «modesto» que el presente Manual es su distinguido autor, nuestro antiguo colega

y amigo en Valkenburg (Holanda) y hoy talentoso catedrático de Historia Eclesiástica en el Seminario de Montezuma.

Su excesiva modestia lo lleva tal vez a subestimar su Manual de Historia de la Iglesia, que es, sin lugar a dudas, uno de los mejores libros de texto que hoy existen, al menos en idioma castellano.

Su génesis la explica el autor con plena claridad en la Introducción, donde nos dice que «sin descender a pormenores, pretende marcar la curva típica de la trayectoria de la Iglesia en el tiempo y en el espacio, pero no de un modo esquemático, sino dando todos los datos necesarios o convenientes para interpretarla». Ha pretendido, además, evitar los escollos que —al menos para un Seminario mexicano— presentan los manuales europeos existentes, que suponen una formación histórica no común en los seminaristas latino-americanos, o bien predomina en ellos un enfoque unilateralmente europeo, sin preocuparse apenas de la evolución del Catolicismo español y su florecimiento americano, deficiencia esta última que sólo en parte ha logrado subsanar el Manual del P. Bernardino Llorca, S. I.

El autor ha realizado su intento con notable éxito y demostrando un perfecto dominio de la materia, con un amplísimo conocimiento de las fuentes y de la bibliografía fundamental para cada tema. Ha brindado, en una palabra, un verdadero «libro de texto» para el estudio de la Historia de la Iglesia, y ése es el mayor elogio que podemos expresar para recomendarlo. No es un libro de consulta, ni mucho menos una enciclopedia. Pueden, pues, adoptarlo ventajosamente como texto los Seminarios y centros eclesiásticos de Hispano América, si bien será necesario completar —a veces también rectificar— al autor en no pocos pasajes referentes a los demás países hispano-americanos, pues no debe olvidarse que él procura escribir su texto especialmente para seminaristas mexicanos. Esto ha de tenerse en cuenta para juzgar acertadamente esta obra.

Por eso nos abstenemos de considerar criticables ciertos giros en las frases y ciertos términos que para nuestros oídos meridionales resultan insólitos y hasta inaceptables. Y con respecto a las lagunas de información o de enfoque dentro del panorama de cada país, no será difícil a ningún profesor el llenarlas y dar a sus alumnos una visión perfecta del desarrollo de la Iglesia en su propio territorio.

Los tres volúmenes van provistos de un conveniente material cartográfico, respondiendo así al designio del autor, de orientar al alumno «en el tiempo y en el espacio».

Nuestra última palabra es de sincera felicitación para el autor, cuyo Manual de Historia de la Iglesia, valiosa conquista para la historiografía hispano-americana, debe figurar con toda justicia entre los mejores y más pedagógicos dentro de su género. Y los que conocemos de cerca la brillante inteligencia de este joven jesuita mexicano, podemos asegurar que la ciencia eclesiástica tiene derecho a esperar aún magníficas producciones de su pluma.

REVISTAS QUE LA COMPAÑÍA DE JESUS PUBLICA EN AMERICA

- AMERICA. — Revista semanal de interés general. Suscrip. anual: 4.50 Dolls. 461 Eighth avenue, NEW YORK, N. Y.
- CIENCIA Y FE. — Revista trimestral de Filosofía, Teología y Ciencias afines. Suscrip. anual: \$ 30.— Extr., 3 Doll. Facultades de Filosofía y Teología, SAN MIGUEL. F. C. N. G. S. M., ARGENTINA.
- CHRISTUS. — Revista mensual. Preferentemente para sacerdotes. Suscrip. anual para América y España: \$ 12.— ó 2.50 Dolls. Apartado 2181, MEXICO. D. F.
- ESTUDIOS. — Revista trimestral de cultura general. Orientación, Historia, Filosofía, Arte, Letras, etc. Suscrip. anual: \$ 20.— Extr., 3.— Dolls. Callao 542. BUENOS AIRES.
- ECA (Estudios Centro Americanos). — Revista mensual de cultura general. Suscrip. anual: 3 Dolls. Seminario San José. San Salvador. Rep. EL SALVADOR.
- LATINOAMERICA. — Revista mensual en papel aéreo para toda América. Suscrip. anual: 3 Dolls. en Apartado 2181, MEXICO, D. F., o \$ 20.— en ARGENTINA.
- REV. INTERAMERICANA DE EDUCACION. — Organo de la «Confederación Interamericana de Educación Católica». Mensual. Suscrip. anual: 2 Dolls. BOGOTA, COLOMBIA.
- REVISTA JAVERIANA. — Revista mensual de cultura general. Orientación, Historia, Filosofía, Arte, Letras, etc. Suscrip. anual en Colombia: \$ 12.— Extr., 3 Dolls. Calle 10 N.º 6-57. Apartado 445. BOGOTA, COLOMBIA.
- SIC. — Revista mensual de cultura general. Seminario Arquidiocesano. Apartado 413. CARACAS, VENEZUELA.
- SERVIÇO SOCIAL. — Revista trimestral de cultura general. Preferentemente de estudios sociales. En Brasil, Cr. 50.— Extr., 5 Dolls. Rua São Carlos do Pinhal, 37 SÃO PAULO (Capital), Brasil.
- THEOLOGICAL STUDIES. — Revista cuatrimestral de estudios teológicos. Suscrip. anual: 5 Dolls. Extr., 5.50 Dolls. Woodstock College. WOODSTOCK, Md., U. S. A.
- THE MODERN SCHOOLMAN. — Revista trimestral de Filosofía. Suscrip. anual para todos los países 2 Dolls. Suscrip. por 3 años para todos los países 5 Dolls. St. Louis University. St. Louis, 3 Mo., U. S. A.
- THOUGHT. — Revista cuatrimestral de cultura general. Suscrip. anual: 5 Dolls. Thought. Fordham University. NEW YORK. N. Y., U. S. A.
- VERBUM. — Revista trimestral de las Facultades Católicas. Suscripción anual para el exterior del Brasil, 2.50 Dolls. Rua S. Clemente, 240, RIO, BRASIL.
- VIDA. — Revista mensual de cultura general. Orientación, Historia, Filosofía, Letras, etc. Suscrip. anual: \$ 8.— ó 2 Dolls. Apartado 2181, MEXICO, D. F.

**PUBLICACIONES DE LAS FACULTADES DE
FILOSOFIA Y TEOLOGIA
DE SAN MIGUEL (ARGENTINA)**

BIBLIOTECA IBERO-AMERICANA DE FILOSOFIA

A — BIBLIOTECA TOMISTA:

- J. ROSANAS, S. I. - Tomistas y tomistas. 112 págs. en 8vo. \$ 4.—
 S. TOMAS DE AQUINO. - Tratado de la unidad del entendimiento, contra los averroístas. Traducción y notas por ISMAEL QUILES, S. I. 180 págs. > 5.50

B — BIBLIOTECA DE INICIACION:

- SUMMA PHILOSOPHICA ARGENTINENSIS (Curso de Filosofía escolástica, escrito en latín y según el método escolástico, para servir de texto en las Facultades Eclesiásticas y Seminarios).
 I. QUILES, S. I. - *Metaphysica generalis sive Ontología*. Vol. III de la Summa Philosophica Argentinensis. 416 págs. en 8vo., en tela > 11.50
 O. G. BAZZANO, S. I. - *Critica cognitionis*. Vol. II de la Summa Philosophica Argentinensis. 200 págs. en 8vo., en tela > 8.—
 A. ENNIS, S. I. - *Psychología*. Vol. V de la Summa Philosophica Argentinensis > 8.—
 E. B. PITA, S. I. - *Theodicea*. Vol. VI de la Summa Philosophica Argentinensis > 12.—

C — BIBLIOTECA CLASICA:

- ARISTOTELES. - Tratado del alma. Texto original y traducción directa del griego con estudio introductorio, por A. Ennis, S. I. 264 págs. en 8vo. > 6.50

D — BIBLIOTECA DE INVESTIGACION:

- B. ECHEVERRIA, O. M. C. - El problema del alma humana en la Edad Media (P. de Olivi y el Concilio de Vienne). 128 págs. en 8vo. > 3.50
 E. B. PITA, S. I. - J. I. CIFUENTES, S. I. - El punto de partida de la filosofía. 104 págs. en 12 > 2.50
 E. B. PITA, S. I. - La frase infantil monopalábrica y la inteligencia. 104 págs. en 12, 2.^a edic. > 3.—
 L. CASTELLANI. - Cuadernos de psicología. N.º 1: Conversación y crítica filosófica. 236 págs. en 8vo. > 4.—
 L. QUILES, S. I. - La persona humana. Fundamentos psicológicos y metafísicos. Aplicaciones sociales. 240 págs. en 8vo. (Agotado)
 J. ROSANAS, S. I. - Cuestión disputada en la filosofía y teología escolásticas. 112 págs. en 8vo. > 3.40

STROMATA Y FASCICULOS

STROMATA. - Colección de trabajos relacionados con las ciencias propias de las Facultades:

Vol. I. - Sociología y Filosofía Social (agotado)	»	5.50
Vol. II. - Bíos y Psiqué	»	5.50
Vol. III. - La filosofía católica	»	5.50
Vol. IV. - Estrada	»	5.50

FASCICULOS DE LA BIBLIOTECA. - Ex revista trimestral (sustituida por «Ciencia y Fe»). En la sección doctrinal trata de Filosofía, Teología y Ciencias afines. En la sección bibliográfica contiene Resúmenes de Revistas Europeas y Americanas, Boletines bibliográficos de Filosofía Argentina y Sudamericana, y de Ciencias Políticas, Información bibliográfica.

Nros. 2 al 6, c/u.	»	2.25
Nros. 13 y 14 en un volumen. Contienen «El Píndaro Cristiano». Texto original y versión castellana de Prudencio, realizada en verso por JUAN PLANELLA, S. I.	»	8.—
N.º 19, «El Fundador de la Universidad de Córdoba», por PEDRO GRENON, S. I.	»	3.50
Nros. 7 al 20 (menos 13-14):	»	2.75

LA FILOSOFIA DE NUESTRO TIEMPO

LOS HOMBRES Y LAS IDEAS

1. **FILOSOFAR Y VIVIR**
(La esencia de la filosofía)
Por Ismael Quiles
2. **EXISTENCIALISMO, FILOSOFIA Y POESIA**
(Ensayo de síntesis)
Por Juan Luis Segundo
3. **HEIDEGGER: EL EXISTENCIALISMO DE LA ANGSTIA**
Por Ismael Quiles
4. **GABRIEL MARCEL: EL EXISTENCIALISMO DE LA ESPERANZA**
Por Joaquín Adúriz
5. **SARTRE: EL EXISTENCIALISMO DEL ABSURDO**
Por Ismael Quiles

Precio del ejemplar \$ 4.—

Pedidos: Administración de CIENCIA Y FE

Hipólito Irigoyen 2005

T. E. 48 - 7051

Buenos Aires

Este libro se terminó de imprimir el 18
de Junio de 1951, en los Tall. Gráf.
"Verdad", Senillosa 1535, Buenos Aires.

Número suelto . . \$ 8.-

Suscripción anual ,, 30.-

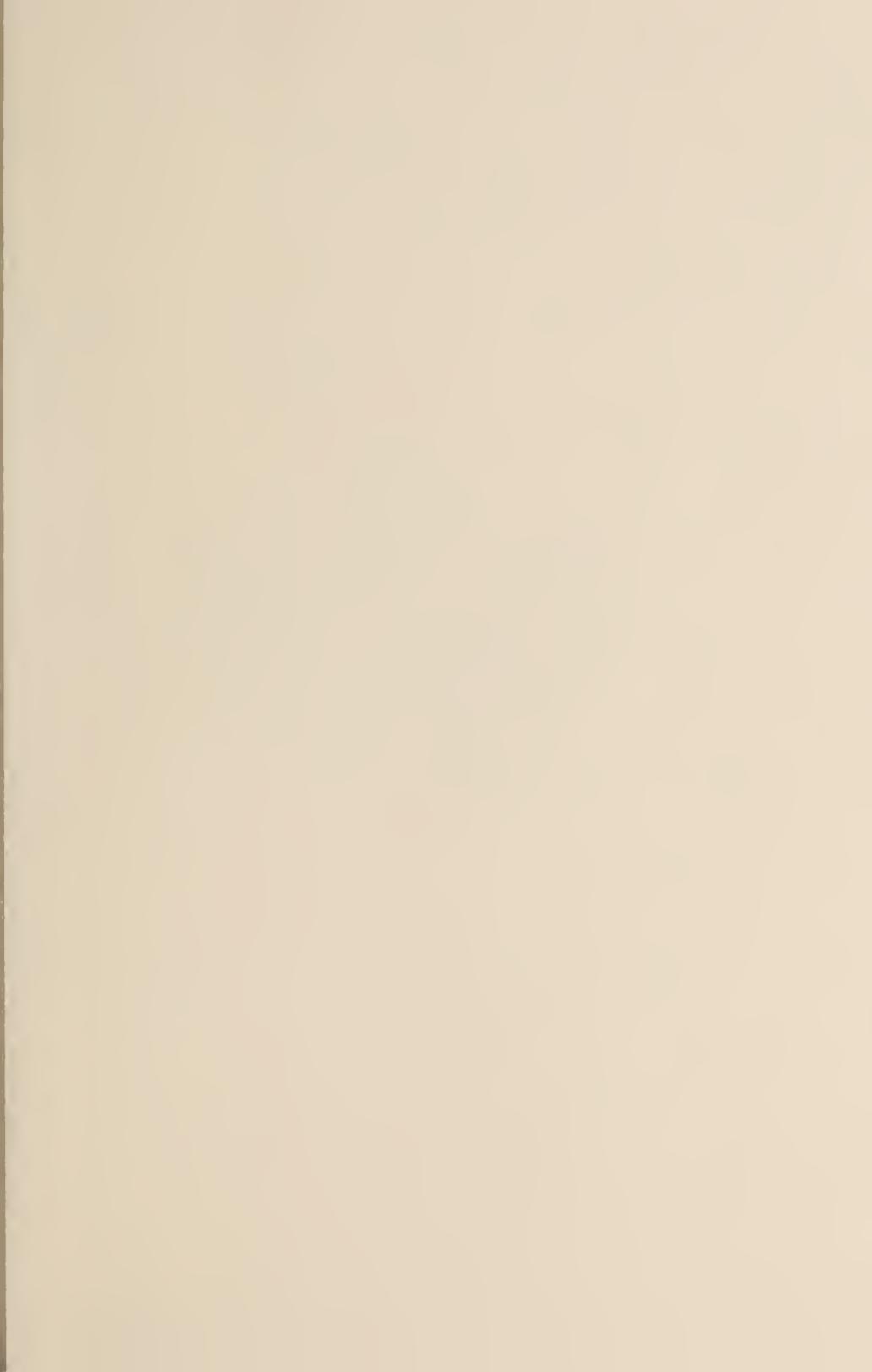
En el exterior . . 3 doll.

Pedidos y pagos:

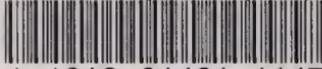
Administración:

HIPÓLITO YRIGOYEN 2005, BUENOS AIRES

T. É. 48 - 7051



Princeton Theological Seminary Library



1 1012 01481 1147

FOR LIBRARY USE ONLY

FOR LIBRARY USE ONLY.

